VERBUM CARO

Vol. 2 Février 1948 N° 5

ÉDITORIAL

Lorsque *Verbum caro* a commencé à paraître, il y a une année, deux questions toutes naturelles se posaient au lecteur non prévenu : « Encore une nouvelle revue ! Est-elle bien nécessaire ? Et que nous veut-elle ? »

A douze mois de distance, et se fondant sur deux cents pages parues, l'étape de départ, on répondra qu'en premier lieu *Verbum caro* n'a doublé aucun effort existant déjà. Notre revue n'a ni pris ni même esquissé la physionomie d'une publication scientifique telle que la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses,* de Strasbourg, la *Revue de Théologie et de Philosophie,* de Lausanne, ou les *Etudes théologiques et religieuses,* de Montpellier. Elle ne s'est guère encore aventurée — peut-être certains l'auront-ils regretté — sur le terrain de la culture chrétienne et de l'information générale, comme les *Cahiers protestants,* fidèle miroir des préoccupations romandes, le périodique *Foi et Vie,* plus ferme et plus inquiet, ou l'actif et bigarré *Semeur.*

Aussi bien, à côté des nécessités inéluctables de science théologique et de culture chrétienne, excellemment assumées par ces organes, y avait-il d'autres exigences, encore trop désertées, bien que tout aussi urgentes.

On l'a dit et répété : la théologie n'est pas une spéculation abstraite. Mais comment ne le deviendrait-elle pas, si elle n'était sans cesse arrêtée, corrigée, critiquée, promue, par l'action du Christ dans son corps terrestre, sur cette terre où nous sommes et où il nous visite ? Comment ne se réduirait-elle pas bientôt à un réseau mort de déductions bibliques, si elle n'était d'abord, et toujours, une contemplation de ce que le Christ nous donne à contempler, *hic et nunc* ? La vie du Christ qui précède la théologie, c'est *l'Esprit du Christ dans son corps,* qui est l'Eglise.

Voici donc la tâche qui s'est imposée aux rédacteurs de *Verbum caro* : rendre à la pensée théologique un des services qui doivent lui être rendus, la confronter avec les objets divers, liés certes, mais d'un lien souvent secret et invisible, qui existent juxtaposés sous nos yeux dans le corps du Christ. Nous ne parvenons jamais au nœud initial

des secrets de Dieu. Nous ne saurions en partir. Nous ne venons jamais qu'ensuite, entrant éblouis dans une moisson que nous n'avons pas semée. (S. Jean 4/38.)

En d'autres termes, se méfier de la logique, des idées, des déductions. Contempler d'abord l'œuvre vivante du Christ, puis essayer d'y comprendre quelque chose, et de le dire.

On a cru parfois subodorer un certain « sacramentalisme » dans notre attitude. Mais de tels « ismes » sont encore des idées. C'est à la réalité au contraire que nous essayons de nous référer, à la réalité divine qui est histoire, géographie, objets imprévus et imprévisibles, et non mathématiques définitives et concevables les yeux fermés. Rappeler le sacrement, rappeler l'œcuménisme, comme nous le faisons en effet à nouveau dans ce numéro, c'est souligner le caractère concret, divinement contingent de la Révélation chrétienne ; c'est remettre les schémas intellectuels à leur place : celle d'instruments pour saisir, toujours temporairement, toujours approximativement, une réalité qui suscite notre observation, éveille notre action, mais ne s'identifie jamais avec nos résultats intellectuels ou pratiques.

On conçoit la portée de ce rappel pour la culture chrétienne aussi. Il empêche le théologien de devenir totalitaire et d'assommer toute culture humaine de verdicts théologiques définitifs, alors qu'ils sont si revisables, si relatifs. Il lui permet d'accomplir son service avec plus de modestie et plus d'efficacité, à la suite du Christ qui n'a pas supprimé la créature, mais l'a aimée, en acceptant tout son réel.

Et ceci explique pourquoi nous avons tenu à nous élargir : M. Max Thurian apportera à la rédaction et aux lecteurs le témoignage de la Communauté protestante de Cluny, qu'il faut entendre, si gênant soit-il pour certaines théologies réformées toutes faites. Un Comité consultatif, encore en formation, contribuera à empêcher *Verbum caro* de devenir l'organe d'un parti. Nous ne nous dissimulons pas que nous nous chargeons ainsi de nouvelles hypothèques : il semble tellement plus facile de partir seul en avant, pour la vérité ! Mais que serait la vérité sans l'amour et ses lenteurs, ses confrontations, ses perpétuels réajustements ?

Jean-Louis Leuba.

La première année, comme il était d'ailleurs normal, a été fort déficitaire. Notre existence se jouera probablement cette seconde année. Que tous ceux qui tiennent à ce que l'effort commencé continue et s'amplifie renouvellent leur abonnement et fassent connaître la revue autour d'eux.

DES THÉOLOGIES CONFESSIONNELLES A UNE THÉOLOGIE ŒCUMÉNIQUE

Dans les débats entre chrétiens, une franche prise de position confessionnelle a certainement son mérite. Du point de vue de la méthode, une telle attitude assure, au départ, une clarification du problème ; elle écarte le danger d'une fraternisation facile dans l'équivoque de la cordialité. Mais ce ne peut être qu'un point de départ. A s'y tenir avec insistance, non seulement on rendrait impossible, en principe, tout rapprochement des frères séparés, mais on ferait preuve d'une certaine naïveté, en se figurant que les « idées claires » et les affirmations tranchantes sont nécessairement des idées justes et des affirmations adéquates. Le sens des nuances et la conscience de l'immense complexité des problèmes théologiques sont le nécessaire tremplin de toute marche utile vers l'unité chrétienne, but ultime du mouvement œcuménique.

Les positions confessionnelles sont toujours très profondément conditionnées par les circonstances historiques. Et le fait que nous y adhérons, pour notre part personnelle, est dû presque entièrement à ce que je me risquerai à appeler « le hasard de la naissance » (en dépit des réserves théologiques que cette expression appelle). Cette contingence matérielle nous situe *a priori* dans une perspective limitée et nous enferme dans une certaine subjectivité. Nous ne pouvons échapper à ce fait, qui ressortit « à la chair et au sang ». Mais nous pouvons travailler à nous en dégager dans la mesure du possible, par une sorte de nouvelle naissance, je veux dire une ouverture et une disponibilité spirituelles à l'égard de ce qui est en dehors de notre orbe habituel. Par un souci constant d'information œcuménique et par les occasions recherchées de nous familiariser avec la « vision » théologique des frères séparés de nous, et de vivre dans leur « climat » spirituel, nous parviendrons à nous dégager de la gangue confessionnelle qui grève d'emblée nos jugements et nos appréciations, et à nous faire des yeux neufs pour scruter de vieux problèmes [1].

« Dieu est plus grand que notre cœur » (I Jean 3/20), et la richesse de la Révélation divine, comme la plénitude de la vie nouvelle qui en découle, débordent de beaucoup notre capacité d'assimilation, capacité qui, bien entendu, vient elle-même de Dieu. Si Dieu est le Sujet dont nous ne sommes que l'objet (ce que la théologie de M. Barth a fait justement valoir), c'est en fonction de notre existence et

[1] On lira avec fruit à ce sujet quelques pages de M. Edouard Burnier. *Bible et théologie*. Lausanne : Roth 1943, pp. 282-286.

de notre destinée ; mais il n'en reste pas moins qu'une fois saisis par Dieu, et installés par lui dans la foi, nous tournons notre méditation et notre contemplation vers celui « dans la lumière duquel nous voyons la lumière » (Psaume 36/10). Et les sujets connaissants et adorants que nous devenons alors sont loin d'être à la mesure de leur Objet divin saisi dans le clair-obscur de la foi. Considérant la diversité des aptitudes naturelles, des structures mentales et des comportements psychologiques, qui constituent indéniablement le substrat de toute notre vie psychique, et considérant la diversité des dons de l'Esprit (I. Cor. 12/1-11 et Ephés. 4/11-12), on doit compter avec le fait que d'autres « hommes en Christ » saisissent certaines nuances de la Vérité que nous sommes mal préparés à saisir, de même qu'il nous est peut-être accordé de percevoir ce qui peut leur échapper.

Le fait évangélique, pris dans sa manifestation historique, revêt de nombreux aspects et sa complexité n'a pas encore épuisé la patience sagace des chercheurs de l'exégèse néotestamentaire et de l'histoire des origines chrétiennes. Mais pris dans sa réalité transcendante, comme événement eschatologique, comme irruption du Dieu vivant dans l'histoire humaine, l'Evangile est nécessairement *un.* Il est l'expression de la volonté de Dieu Un, « en qui il n'y a ni variation ni ombre de changement, et qui nous a engendrés par la Parole de vérité » (Jacques 1/17-18). Rassembler, unir, « récapituler » tout dans le Christ, c'est le leitmotiv du Nouveau Testament, et le signe d'une *totalité* de vérité et d'une *plénitude* de vie. L'histoire de l'Eglise est celle d'une tension continuelle entre ce donné unitotal qui est d'En-haut et la fragmentation de ses éléments composants dans nos esprits humains, toujours enclins à simplifier et à altérer ce qui les dépasse. Quand l'unité complexe et compréhensive se brise en un morcelage unilatéral, cela vient d'« en-bas » ; le diable — διάβολος celui qui divise — a fait son œuvre.

Saint Pierre dit que nous sommes οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος Θεοῦ (I Pierre 4/10), dépositaires d'une grâce multiforme, ou multilatérale, de Dieu. Mais ce que l'Eglise, à ses origines, détenait comme un tout et administrait comme une merveilleuse richesse, s'est dissocié dans le processus historique des théologies et des Eglises. Ce qui devait demeurer emboîté en une totalité harmonieusement et organiquement équilibrée est devenu soit un assemblage disparate, comme le romanisme théologique et ecclésiastique, qualifié par F. Heiler de *complexio oppositorum,* soit une juxtaposition de *membra disjecta,* comme les corpuscules ecclésiastiques protestants, soit encore une *successio oppositorum,* comme on a caractérisé du côté romain, en manière de riposte, la prédominance alternante des courants théologiques les plus contradictoires dans l'histoire du protestantisme [1].

[1] F. Heiler. *Der Katholizismus, sein Stirb une Werde.* 1936, p. 106.

La situation étant telle, si nous croyons par ailleurs que le Seigneur de l'Eglise, fidèle à ses promesses, n'a pas abandonné son peuple, et n'a rejeté aucune portion de son héritage, nous devons accepter que chaque famille confessionnelle témoigne d'une certaine vérité qu'elle met en valeur plus que ne le font les autres. Sans doute la prédominance trop exclusive de ce témoignage propre, la place disproportionnée qu'il occupe par rapport aux autres éléments de la foi, dans telle Eglise, en altèrent en quelque mesure la signification et l'affectent d'une apparence d'erreur aux yeux des autres confessions. C'est ici que la théologie œcuménique ménage son intervention et commence à jouer son rôle. Sa tâche première sera de dégager, dans leur vertu essentielle, ces témoignages respectifs, puis de les remettre à leur juste place, en redressant ce qui penche trop d'un côté, en rajustant ce qui s'est infléchi dans un sens dangereux, en rectifiant les perspectives.

Une saine théologie œcuménique ne se propose pas une réduction au minimum des diverses doctrines confessionnelles, par soustraction des différences spécifiques de chacune d'elles. Cette opération négative n'aboutirait qu'à un compromis multipartite, dont les lignes de force divergentes s'annuleraient réciproquement. Et ce terrain neutre, qui ne serait qu'un point mort, serait atteint au prix d'un reniement et d'une infidélité de chaque confession. Mais une théologie œcuménique ne saurait être non plus un syncrétisme qui collationnerait indifféremment, et telles quelles, toutes les différentes traditions doctrinales. Un tel confusionnisme ne ferait qu'obscurcir l'Evangile plus qu'il ne le fut jamais aux heures les moins glorieuses de l'histoire de l'Eglise.

La théologie œcuménique doit se proposer, par un retour aux sources chrétiennes, un recentrement de la Vérité, que chaque confession a désaxée et gauchie à sa manière, et la redécouverte de la plénitude équilibrée de cette vérité, dont les diverses traditions confessionnelles ne reflètent chacune qu'un aspect, complémentaire des autres. Comme l'exprime M. W. Staehlin (luthérien) : « Le chemin qui mène à l'unité de l'Eglise ne s'ouvre que là où, dans chacune des branches de l'Eglise universelle, on travaille à un renouveau par le dedans à partir de la base fondamentale et essentielle de l'Eglise chrétienne[1]. » La Réforme du XVI[e] siècle, dans ses intentions profondes, voulut-elle autre chose ? Mais son œuvre, entreprise dans des conjonctures historiques pas aussi favorables qu'on eût pu le souhaiter, est demeurée à mi-chemin : l'ignorance presque complète où l'on était alors de l'Eglise orientale avec tout ce que celle-ci a gardé de l'esprit de l'Eglise ancienne, puis l'inexistence de la critique biblique et plus généralement du sens historique, une connaissance insuffisante

[1] W. STÆHLIN. *Was sind katholisierende Neigungen?* P. 18.

des sources patristiques, et toutes les intrications temporelles, particulièrement denses, qui enserraient la chrétienté occidentale à cette époque, d'autres facteurs encore, n'ont pas permis que le problème fût posé tout à fait dans son juste terrain et avec toutes ses données. Ce qui s'est fait alors dans l'explosion d'une révolution spirituelle et souvent de manière hâtive et incohérente, sans la coordination souhaitable entre les nouveaux docteurs de l'Eglise, doit être repris maintenant à nouveaux frais, en tenant compte de tous les éléments, anciens et nouveaux, de ce difficile problème et dans une refonte complète. Le mouvement œcuménique, dans son souci de vérité théologique, ne fait que continuer, en l'élargissant, la courbe interrompue du mouvement réformateur d'il y a quatre cents ans : et là où des déficiences inhérentes à l'époque ont déterminé de désastreuses cassures, on ose espérer que la même entreprise, en sa phase moderne, aura pour résultat de ressouder et d'unir.

Cela suppose de la part du théologien engagé dans ce dur mais fascinant service, de la part des Eglises qui ont entendu ce que l'Esprit leur dit en ce temps-ci, un *esprit de repentance*. Car il y a une propre justice théologique qui s'exprime tout naturellement dans le totalitarisme ecclésiastique. C'est l'état d'esprit et l'attitude de celui qui pense être seul dans le vrai. Comme le dit un théologien anglican : « Je pense que ce que saint Paul disait des religions humaines est tout aussi vrai de nos schismes : ne tenant pas compte de ces temps d'ignorance, Dieu invite maintenant tous les hommes, en tous lieux, à *se repentir* (Actes 17/30) (...) Je ne pense pas que des hommes aient jamais entièrement tort, sauf lorsqu'ils pensent qu'ils ont entièrement raison [1] ». Il est bon de faire le compte de ce que nous avons et d'en apprécier la valeur. Mais il est plus nécessaire encore de nous humilier pour le mauvais usage que nous en avons fait, de nous humilier pour tout ce que nous avons volontairement ou involontairement ignoré et laissé de côté, de nous humilier enfin pour avoir méconnu que d'autres possèdent ce que nous n'avons pas et que nous méprisons peut-être.

Un état d'esprit humble et repentant peut seul vaincre la psychose confessionnelle qui voit toujours dans les autres Eglises et les autres courants théologiques un ennemi possible et un danger certain. On ne se définit pas en s'opposant, dans un ordre de réalité où nos formules conceptuelles sont loin d'être l'équivalent adéquat et exhaustif de ce qui est une totale transcendance. Notre vocabulaire religieux n'est jamais qu'une transcription humaine de la Parole ineffable de Dieu ; ce qui ne veut pas dire que nos vocables et nos formules soient faux, mais ils sont nécessairement partiels et n'épuisent pas la plénitude de ces « choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point

[1] P. KELLY. G. S. M. *Catholicity*, p. 84.

entendues et qui ne sont pas montées au cœur de l'homme » (I Cor. 2/9). Aussi la vérité de Dieu peut-elle être traduite humainement de manière différente, selon les structures mentales, et se réfracter de manière variée, plus ou moins complète, en nos mentalités raciales, nationales, confessionnelles diverses. Il y a des *équivalences* de pensée là où la terminologie peut d'abord paraître inconciliable, et des « harmoniques » qui amplifient et enrichissent notre « sonorité » confessionnelle particulière, là où nous condamnions d'abord une discordance. Le réflexe de méfiance, puis de défense, sans parler de l'attaque proprement dite, trahit une sûreté de soi et une suffisance spirituelle, où l'ignorance entre souvent pour une large part. Que là aussi le pharisien cède la place au péager !

Quand on a vu clair dans cette problématique de l'œcuménisme, on ne tarde pas à se rendre compte que beaucoup de questions qui divisent les Eglises sont en fait mal posées. On n'a pas réussi à les isoler des contingences historiques qui les ont fait surgir et l'on perpétue artificiellement, par raidissement inconscient de positions périmées ou dépassées, des conflits qui ont perdu leur raison d'être, ou dont la « pointe » est ailleurs que là où nous croyons la voir.

Je ne puis qu'esquisser ici quelques exemples d'une situation qui, à l'examen, se révèle pareille dans le champ de la théologie presque tout entier.

La scission la plus ancienne perpétuée jusqu'à maintenant, c'est le schisme monophysite, qui sépare de la grande Eglise orthodoxe orientale les Eglises syrienne, arménienne, copte et éthiopienne. Les conflits de définitions christologiques du Ve siècle tiennent aux circonstances très particulières du concile de Chalcédoine dans son rapport avec la doctrine de Nestorius. Or une étude attentive de la foi des Eglises monophysites révèle que la différence d'avec l'orthodoxie est purement verbale [1]. La cristallisation d'une terminologie toute contingente perpétue depuis quinze siècles une scission sans raison d'être théologique.

La rupture du XIe siècle entre l'Eglise orientale et l'Eglise latine d'Occident est d'une tout autre portée. Les raisons en sont trop connues pour que j'y revienne. Mais ses conséquences n'affectent pas seulement le siège de Rome et ceux de Constantinople ou de Moscou dans leurs prétentions respectives. Elles concernent directement, aujourd'hui, les Eglises occidentales non romaines que le mouvement œcuménique confronte avec l'orthodoxie orientale. Nous touchons ici du doigt le funeste sectionnement de la plénitude originelle, du πλήρωμα primitif ; le bien commun de l'ancienne Eglise a été partagé, par des circonstances souvent toutes matérielles, et en raison de conditions culturelles différentes, entre l'Orient et l'Occident :

[1] Cf. F. Heiler. *Urkirche und Ostkirche*, pp. 457-459.

le « rideau de fer » est plus ancien qu'on ne le pense ! Or, pour l'essentiel, il n'y a pas contradiction, mais relation complémentaire. L'Orient a une théologie de la création qui doit utilement rectifier la primauté typiquement occidentale de la théologie de la rédemption. Il a toujours conservé uni spirituellement ce que l'Occident a tendance à morceler conceptuellement. Il n'a jamais isolé la croix de tout le déroulement de l'œuvre rédemptrice entre l'Incarnation et la Glorification finale. Le renouveau de la théologie biblique et très particulièrement des études johanniques, ainsi que l'étude des Pères tels qu'Ignace d'Antioche et Irénée peuvent nous relier à la source commune où l'orthodoxie alimente sa pensée et sa vie, et faciliter la compréhension et la communion mutuelles.

Cette décisive fragmentation de la « totalité » primitive, que marque le divorce de l'Occident et de l'Orient a été une vraie catastrophe dans l'histoire de l'Eglise. Car c'est l'évolution unilatérale de la théologie latine qui a engendré la crise d'où la deuxième grande rupture, celle du XVI[e] siècle, devait sortir. La controverse catholique-protestante s'en trouve d'emblée faussée, parce qu'il y manque le *tertium quid* que la vision orientale du christianisme aurait pu donner.

Le concile de Trente est caractéristique d'une théologie conçue et promulguée par opposition à une autre, en l'occurrence celle des Réformateurs. Les définitions tridentines sont des « tours de guet contre les lignes ennemies [1] » et jusqu'à maintenant encore, les manuels en usage dans les séminaires romains situent les thèses relatives à la justification, à la foi et à la grâce dans cette même perspective polémique, et présentent les anathèmes conciliaires de l'époque comme s'il s'agissait pour nous de faits contemporains. La justification est définie en relation avec les thèses jugées outrancières des Réformateurs. Pour réagir contre elles, on adopta, sans peut-être s'en douter, une position sensiblement plus anthropocentrique et plus pélagienne que celle de la grande scholastique. Le résultat pratique fut le glissement de l'Eglise romaine vers le moralisme et la casuistique, du XVII[e] au XIX[e] siècle.

Mais la théologie des Réformateurs est elle-même fonction d'un système à attaquer et souffre par là même d'un décentrement et d'un gauchissement analogues à ce que la Contre-Réforme nous offre. Les célèbres formules : salut par grâce, justification par la foi, pour pauliniennes qu'elles soient, n'en ont pas moins été isolées de leur contexte, ce qui en altère déjà quelque peu la portée, pour être dirigées comme des batteries contre les « œuvres méritoires » de l'Eglise médiévale. Dans l'ardeur polémique, on a perdu de vue quelques textes évangéliques qui parlent de salaire et de récompense dans les

[1] P. Maurice VILLAIN, de Lyon, un pionnier catholique romain de l'œcuménisme.

cieux, supposant ainsi, *en un certain sens,* une valeur aux œuvres du croyant. Luther a dû dévaloriser l'épître de Jacques, ce qui est évidemment un *test* du caractère unilatéral de sa doctrine. Ce qui est plus grave, c'est l'adjonction du mot *seul : sola fide,* qui n'est pas scripturaire. Luther, sans doute, a expliqué pourquoi il faisait cette adjonction non biblique. Néanmoins la formule trop carrée, une fois lancée, devait développer des conséquences imprévues de son auteur : si la foi seule justifie, les sacrements perdent de leur nécessité ; seule importe la Parole prêchée qui éveille ou entretient la foi. On voit poindre déjà la déviation liturgique qui allait faire du *Gottesdienst* un *Predigtgottesdienst* et l'on pense à la mise en garde de l'anglican Cranmer, un contemporain, contre le danger d'élever la foi elle-même au rang d'une bonne œuvre par laquelle nous pourrions être justifiés [1].

Ainsi, deux thèses opposées, conditionnées par le concret d'une situation historique maintenant révolue, puis durcies dans leurs différences spécifiques et élevées de part et d'autre au rang de principes dogmatiques en marge de l'histoire et au-dessus d'elle, ont pour nous ce résultat : nous ne pouvons plus parler de justification par la foi sans l'opposer mentalement au salut par les œuvres que favorise l'Eglise romaine. Autrement dit, nous ne pouvons concevoir cette vérité évangélique sans sous-entendre une erreur que nous attribuons, à tort ou à raison, à une autre confession chrétienne. La parole doit être laissée à la théologie œcuménique pour poser à nouveau ce problème mal posé, en recentrant le débat sur le seul terrain de la théologie biblique objectivement exploré.

Le problème de l'Ecriture et de la tradition peut aussi trouver sa solution dans un réajustement de positions actuellement sans issue. Face au fouillis de croyances et de pratiques de la fin du moyen âge, la Réforme a posé le principe de l'autorité de l'Ecriture seule. A quoi la Contre-Réforme a riposté par le postulat de deux sources distinctes de l'autorité : l'Ecriture et la Tradition, la tradition étant envisagée comme une entité autonome, comme une source indépendante de vérité, parallèle à l'Ecriture, et qui permet de justifier arbitrairement tous les enseignements de l'Eglise d'aujourd'hui, même en l'absence de tout témoignage explicite des origines. Dans l'un et l'autre cas, il y eut durcissement et réification de réalités fluides et vivantes, que l'Eglise orientale, elle, n'a jamais opposées. Maintenant nous savons que l'Ecriture n'est pas un bloc compact, oracle écrit tombé du ciel, mais que les écrits bibliques sont des « prises de vues » occasionnelles sur le courant de la vie de l'Eglise du Ier siècle, et peut-être du début du IIe siècle. Ils ne font que rendre témoignage à une tradition vivante qui les a précédés, qui les a produits et qui les baigne dans son flux continu. La canonicité de ces écrits, longue à

[1] CRANMER. *Homily on Justification.*

déterminer, l'a été, en dernière analyse, selon le critère de leur conformité à cette tradition vivante. Ainsi l'Ecriture, remise dans le contexte de la vie de l'Eglise apostolique, en fixe pour nous l'orientation, sans en épuiser nécessairement tout le contenu. Certains textes patristiques, ceux des Pères apostoliques notamment, qui peuvent chronologiquement précéder certains écrits canoniques, sont également déterminants pour nous renseigner sur la foi et les usages de l'Eglise primitive, même s'ils n'ont pas la valeur normative de ces écrits. Cette position de dépassement acquise permet d'envisager une solution et un accord sur plusieurs points controversés entre les Eglises, en particulier sur certains usages liturgiques.

Une théologie œcuménique doit être aussi à même d'aborder avec quelque chance de succès le sacrement de l'eucharistie et ses brûlantes questions de la présence réelle et du sacrifice. Le dogme de la transsubstantiation fut, au XIII[e] siècle, la formulation discutable, et certainement très massive, de la *réalité* de la présence du Christ au sacrement, qu'on voulait sauvegarder contre un symbolisme rationaliste. Cette formulation a été conditionnée par la situation théologique et philosophique de l'époque. Au XVI[e] siècle, les abus et les superstitions notoires qu'elle avait graduellement fomentés appelèrent une réaction drastique. Mais toutes les discussions entre luthériens, zwingliens et calvinistes en vue d'une formulation nouvelle du don qui nous est fait dans la cène témoignent d'une conception très spatiale des réalités de l'Esprit, et ne pouvaient que mener à une impasse. Aujourd'hui encore, le raidissement de positions métaphysiquement périmées aboutit à opposer contradictoirement présence réelle et présence spirituelle. On voit quel travail de déblayage est nécessaire pour poser autrement, et adéquatement, le problème de la présence du Seigneur au sacrement de la cène à partir des données de l'Ecriture, éclairée par l'exégèse moderne, et interprétée en liaison avec la vie de l'Eglise apostolique.

On en peut dire autant de la question du sacrifice eucharistique. Parce que la théologie médiévale était prisonnière du dogme de la transsubstantiation et d'une théorie du sacrifice-immolation (deux réifications interdépendantes), la pratique courante de l'Eglise avait abouti à envisager la messe comme une répétition du sacrifice de la croix, revêtant une valeur méritoire. A juste titre, les Réformateurs, Luther en particulier, se sont élevés énergiquement contre cette dégradation du sacrement et ont restauré la doctrine scripturaire de l'unicité et de la toute-suffisance du sacrifice de la croix. Mais ils l'ont fait d'une manière sommaire, sans soumettre le concept de sacrifice à une analyse fouillée, ce qui les a conduits à rejeter sans nuances toute note sacrificielle en relation avec la cérémonie liturgique de la cène. Réagissant à son tour contre une attitude aussi radicale, la théologie romaine post-tridentine s'est raidie dans la thèse de la messe-

sacrifice expiatoire et propitiatoire. Il a fallu attendre le renouveau théologique et liturgique de notre siècle pour que divers représentants de la théologie romaine retrouvent une notion plus spiritualiste du sacrifice et remettent en lumière l'élément mystérique et communautaire de la messe. Mais la doctrine officielle et surtout la pratique populaire demeurent inchangées. Et le protestantisme officiel demeure crispé dans sa négation farouche de tout caractère sacrificiel de l'eucharistie, au point de ne plus pouvoir entendre le « une fois pour toutes, ἐφάπαξ » de l'épître aux Hébreux (9/12, 9/28, 10/10) sans réprouver implicitement le sacrifice de la messe. Là encore, une purification de tout le débat est nécessaire pour recentrer le problème sur le Nouveau Testament et la pratique de l'Eglise ancienne. Les théologiens de *Faith and Order* ont déjà posé quelques jalons de ce travail.

On pourrait aussi montrer comment le problème du ministère ecclésiastique, qui est la pierre d'achoppement de la réunion de l'Eglise universelle, est sans solution si l'on persiste à opposer massivement des données scripturaires, isolées de leur contexte historique, à une « tradition » des premiers siècles qui s'isole de l'Ecriture et simplifie l'histoire. Ce problème n'est qu'un cas particulier de celui des rapports de l'Ecriture et de la tradition, et sa solution est à chercher dans la même direction. Les « catholiques » doivent reprendre conscience des normes bibliques, par approfondissement de leur propre théologie (spécialement la théologie de l'Incarnation et celle du Saint-Esprit, sans parler de la théologie de l'Eglise). Mais les « protestants » ne doivent pas s'ancrer dans un refus de l'histoire et de ses développements : tous acceptent le principe d'un « développement » pour le canon des Ecritures (achevé au IVe siècle), et la plupart acceptent le développement des confessions de foi (Le *Nicaenum* est du IVe, l'*Apostolicum,* dans sa dernière rédaction, est du VIe siècle). Pourquoi ne pas accepter un certain développement dans le ministère et les institutions ecclésiastiques ?

Le théologien luthérien, W. Staehlin, évêque d'Oldenbourg, fait remarquer justement que certaines idées mises en valeur par la Réforme n'étaient pas nouvelles en elles-mêmes. On pourrait en découvrir la trace, et même la formulation, chez les grands scolastiques, chez saint Thomas d'Aquin en particulier. Mais elles s'y trouvent enchâssées dans un système qui n'est pas fondamentalement biblique et perdues dans le dédale des subtilités d'école [1]. Le mérite capital des docteurs de la Réforme a été de les en dégager pour les mettre en vedette et les soumettre à un éclairage intense. Mais ce gain en profondeur a été payé d'un rétrécissement par ailleurs, tant il est vrai qu'on ne peut soumettre un objet à un feu de projecteur

[1] W. STÆHLIN. *Op. cit.*, pp. 4 et 6.

sans plonger par contraste ses alentours dans une ombre d'autant plus opaque. Il appartient à la théologie œcuménique de reproportionner les touches de lumière sur le champ entier de la Révélation. Et l'évêque Staehlin de conclure : « Nous devons avoir le courage d'être critiques à l'égard de ce qu'on appelle « notre tradition protestante », laquelle a souvent perdu le sens de la largeur, de la profondeur et du puissant réalisme de la pensée biblique. Il n'est pas réformé, il n'est pas évangélique de placer la forme qu'a prise historiquement notre Eglise protestante au-dessus et au delà de la grande question : quel est le véritable contenu intégral de l'Evangile biblique ? [1]. » C'est en ce sens aussi que l'évêque Wurm du Wurtemberg a déclaré au synode de Treysa : « Nous devons faire pénitence pour les péchés de notre passé protestant, cela pour le bien de notre avenir évangélique [2]. »

Ce travail de recentrement de la vérité et de redistribution de la lumière de la Révélation peut s'accomplir maintenant dans des conditions particulièrement favorables. Car la première moitié de notre siècle a été le temps d'un grand renouveau de la foi et de la pensée théologique dans chacune des grandes confessions ecclésiastiques. Les Eglises réformées, avec MM. Barth et Brunner, ont repris conscience de la souveraineté de Dieu et de sa Parole agissant pour créer sans cesse tout à nouveau la foi et la vie de la communauté. Les luthériens, allemands et scandinaves, avec MM. Asmussen et Staehlin, et l'école théologique de Lund, reconsidèrent la synthèse du *sola gratia* et du mystère sacramentel qui caractérise leur Eglise. L'anglicanisme se définit toujours plus clairement comme un catholicisme purifié et biblique. L'orthodoxie orientale depuis Khomiakoff, et récemment avec Boulgakoff, M. von Arseniew et, en un sens, M. Berdiaeff, a dégagé des scories de la routine sa catholicité cosmique et mystique rajeunie. L'Eglise de Rome, à laquelle l'existence et la croissance du mouvement œcuménique posent une question insistante, fait des efforts pour se dégager de la rigidité des définitions de Trente et du complexe antiprotestant qui a déterminé ses réactions depuis quatre siècles. Moehler et Scheeben au siècle dernier ont ouvert une voie, où s'engagent maintenant les théologiens romains les plus avertis : par delà une inféodation trop servile et trop exclusive au thomisme et par delà l'institutionalisme juridique médiéval et surtout post-tridentin, ils dégagent une théologie et une ecclésiologie plus bibliques et plus patristiques, aidés sur le plan cultuel par le mouvement liturgique des Bénédictins.

On perçoit entre tous ces courants une certaine convergence, et l'on peut déjà signaler quelques équivalences que le travail œcuménique pourra exploiter pour le rapprochement et la réunion. Ainsi le

[1] W. STÆHLIN. *Op. cit.*, pp. 21-22.
[2] Cité par W. STÆHLIN. *op. cit.*, pp. 19-20.

thème central de l'anglicanisme, l'Incarnation, avec ses conséquences liturgiques et sociales et le thème orthodoxe de la θέωσις, c'est-à-dire de la transfiguration de la nature par la grâce (cf. Romains 8/20-23 et II Pierre 1/4); ou bien la notion de Parole de Dieu, dans la théologie réformée de M. Barth, et celle de « mystère de Dieu » que développe la théologie luthérienne de M. Staehlin, offrent de frappantes similitudes : dans une certaine mesure, c'est une question de terminologie plus que d'idéologie. Le mouvement liturgique qui travaille actuellement toutes les confessions chrétiennes rend aussi partout manifeste une même orientation vers un « service divin » communautaire. Ce sont là autant de ponts jetés, parmi d'autres, entre les théologiens et entre les Eglises, de telle manière que les lignes de démarcation confessionnelle perdent insensiblement de leur rigidité. Les chrétiens de mentalité œcuménique sont à bien des égards plus proches les uns des autres, d'une Eglise à l'autre, qu'ils ne le sont, dans leur propre Eglise, des chrétiens demeurés au stade de positions et surtout d'accoutumances strictement confessionnelles. Par delà le clivage vertical qui sépare les confessions chrétiennes, il y a maintenant un clivage horizontal qui le coupe et le transcende, en unissant les théologiens et tous les croyants en qui la réalité de l'*Una sancta* prévaut sur les divisions historiques des Eglises empiriques. « Plus l'on pénètre librement, avec sérieux et avec courage dans la plénitude du Christ, — dit encore M. W. Staehlin — plus l'on se constate proche de ceux qui, de l'autre côté, luttent et prient pour la même purification de l'Eglise à partir de l'Evangile, et cela en toute fidélité à notre héritage de la Réforme [1]. » Qu'on ne voie pas là une évasion de la réalité et un retour inconscient à la notion d'Eglise invisible ! Non, car l'οἰκουμένη est en passe de devenir une réalité.

Certes, une théologie œcuménique est une œuvre de longue haleine. Il y faut une foi inconditionnée aux promesses d'unité que le Seigneur de l'Eglise nous a laissées dans la similitude du Bon Berger et dans la prière sacerdotale. Il y faut le don d'une charité compréhensive et l'effort d'une intelligence spirituelle sensible aux moindres nuances des affirmations de la foi. Il y faut un désir infatigable d'information, dépassant largement le cadre de la confession et de l'Eglise locale auxquelles on se rattache par la naissance. On ne peut plus traiter avec pertinence d'un point de théologie en s'en tenant à un seul docteur. *Timeo hominem unius libri,* disait je ne sais plus quel sage de l'antiquité. Que les réformés en particulier — puisque c'est eux essentiellement que touche *Verbum Caro* — se gardent de considérer une cause comme tranchée quand Calvin, M. Barth ou peut-être Vinet ont parlé. Si ces hommes sont, qu'ils l'aient voulu ou non, des docteurs de l'Eglise, si M. Barth, en particulier, nous a donné comme une clé

[1] W. STÆHLIN. *Op. cit.,* p. 22.

nouvelle, et combien merveilleuse, pour la compréhension des Ecritures, tout n'est pas dit dans la volumineuse *Kirchliche Dogmatik*. Il y a dans le barthisme, comme dans d'autres théologies, une *Einseitigkeit* qui doit être rectifiée et complétée par le recours aux autres docteurs actuels de l'Eglise.

Ainsi on ne peut pas parler de la grâce avec quelque chance d'être juste et complet sans être au fait du livre de M. Nygren, luthérien suédois, *Eros et Agapé* [1], et du volume de rapports théologiques *The Doctrine of Grace*, édité par les soins du Mouvement œcuménique [2]. Impossible de parler de l'Incarnation et de l'Eglise en ignorant les ouvrages du P. Thornton (anglican) *The Incarnate Lord* [3] et *The common life in the body of Christ* [4] ; ou de s'occuper de l'œuvre rédemptrice du Christ sans avoir scruté le livre extraordinaire de l'évêque luthérien suédois Aulèn *Christus Victor* [5] : ou d'aborder le problème de l'eucharistie-sacrifice sans prendre au sérieux le livre du théologien catholique français Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe* [6], et celui du théologien anglican Hicks, *The fullness of sacrifice* [7]. Les grandes questions concernant la structure historique de la liturgie eucharistique viennent d'être traitées exhaustivement par Dom Gregory Dix (anglican) dans son imposant volume *The shape of the liturgy* [8] et le problème du ministère et de l'épiscopat a été renouvelé entièrement par le livre que vient de publier un groupe des meilleurs théologiens anglicans sous le titre : *The apostolic Ministry* [9]. Comment parler de la cène, de sa signification dogmatique et de son développement historique sans le secours du *Eucharistic Faith and Practice* de l'évêque théologien suédois Brillioth (luthérien) [10] ? Et comment s'exprimer, sans la trahir, sur l'orthodoxie orientale et ne pas éluder sans l'avoir compris le thème de la création, de l'*imago Dei* et de la transfiguration, si l'on n'a pas lu le *Verbe incarné* et le *Paraclet* de Boulgakoff [11], *Ostkirche und Mystik*, de M. von Arseniew [12] et le magistral *Urkirche und Ostkirche* de F. Heiler [13] ? Je pourrais allonger la liste, réserves faites encore de tout ce que j'ignore.

Comme tous les secteurs du savoir humain, la théologie, ce don de Dieu, prend de nos jours des dimensions démesurées. Je ne pense pas que ce soit une raison pour se cantonner dans une seule ligne optique et arborer des œillères pour tout ce qui s'en écarte. L'effort

[1] Lund 1930. Trad. française, Paris : Aubier 1944.
[2] Londres-New-York : Macmillan. [3] Longmans 1929. [4] Dacre Press 1942.
[5] Ed. suédoise, 1930. Trad. anglaise, Londres : Editions S. P. C. K. 1931.
[6] Paris : Beauchesne 1926. [7] 1e éd. 1930. Rééd., Londres : Editions S. P. C. K. 1946.
[8] Dacre Press 1945. [9] Londres : Hudder & Staughton 1946.
[10] Londres : Editions S. P. C. K. 1930.
[11] Paris : Aubier 1943 et 1946. [12] 1e éd., Münich : E. Reinhardt 1925.
[13] Münich : E. Reinhardt 1937.

qui est requis et qui paie au centuple en approfondissement et en élargissement spirituels nous est commandé par le Seigneur qui donne ce qu'il ordonne et qui nous multiplie les signes de l'approche de son Royaume et de sa volonté de rassembler ses enfants dispersés dans son Eglise une, sainte et universelle.

Richard PAQUIER.

LE BAPTÊME DES ENFANTS DANS L'ÉGLISE ANCIENNE

Le Nouveau Testament ne recommande nulle part de baptiser aussi les enfants. Il n'interdit nulle part de le faire. Il ne formule aucun jugement exprès sur ce baptême. Il l'ignore ou paraît l'ignorer.

Il serait prématuré de conclure de cette réserve que le baptême des enfants n'a pas existé dans l'Eglise du premier siècle. Plusieurs raisons expliqueraient ce silence, alors même que les apôtres déjà, ou à tout le moins leurs après-venants, auraient admis sans hésitation des enfants au baptême. Ce pourrait être, par exemple, qu'on estimait que l'âge du baptisé ne changeait rien au caractère du baptême, le baptisé fût-il un *infans*. Ce silence du Nouveau Testament pourrait être dû aussi au hasard. Si la Première aux Corinthiens ne nous avait pas été conservée, nous ne saurions du baptême pour les morts que ce que les Pères en disent en de très brèves notices — aussi brèves que celle de saint Paul lui-même — et nous n'hésiterions pas, sans doute, à nier qu'une telle pratique pût remonter au premier siècle et avoir bénéficié de la tolérance d'un saint Paul. Il faut donc être très réservé dans l'usage de l'*argumentum e silentio*.

Une remarque encore avant d'entrer dans le vif du sujet. La question du baptême des enfants dans l'Eglise ancienne — et dans l'Eglise de notre temps — ne se ramène pas au dilemme : baptême des adultes *ou* baptême des enfants, comme les adversaires du pédobaptisme le laissent volontiers croire. Jamais l'Eglise n'a renoncé et ne renoncera à baptiser des adultes. D'abord parce que l'Eglise est missionnaire par définition et qu'elle reçoit dans son sein par le baptême des croyants de tout âge. D'autre part, si l'Eglise n'admettait que le baptême des enfants, elle prétendrait fixer un âge au delà duquel il ne serait plus possible de parvenir à la foi et au salut ; elle oublierait que le Nouveau Testament lui-même ouvre la porte aux convertis de la onzième heure. Aux yeux des pédobaptistes, le baptême des adultes et le baptême des enfants ne sont pas exclusifs l'un de l'autre. Le pédobaptiste est celui qui baptise *aussi* les enfants.

Le Nouveau Testament ne parle donc jamais du baptême des enfants. Nous ignorons quelle fut la pratique de la première Eglise. Mais quatre siècles plus tard, le concile de Milève, en 416, prononce l'anathème contre celui qui refuse de baptiser les enfants, et saint Augustin, mort en 430, donne au baptême des enfants le poids de son autorité et le garant de son

orthodoxie. Alors, de deux choses l'une. Ou bien l'Eglise n'a pas été pédobaptiste dès les origines ; dans ce cas le baptême des enfants sera apparu à un moment donné comme une innovation ; on verra la pratique nouvelle s'introduire dans l'Eglise, se légitimer, gagner peu à peu du terrain et finalement l'emporter ; on retrouvera dans les écrits des Pères l'écho des luttes et des controverses suscitées par cet usage inconnu des premiers chrétiens ; on pourra déterminer l'époque où placer le changement d'attitude de l'Eglise.

Ou bien, au contraire, on ne trouvera pas dans les écrits ecclésiastiques les traces de disputes relatives au baptême des enfants ; on ne pourra pas fixer de façon précise l'époque à partir de laquelle il a dû être pratiqué ; on verra les théologiens s'y référer comme à un usage incontesté, antique, voire apostolique. Il faudra conclure, dans ce cas, que le baptême des enfants a bien des chances d'avoir existé dans l'Eglise dès les origines. C'est donc à une enquête historique qu'il faut se livrer.

Relevons d'abord un fait d'ordre général. Les discussions sur le baptême n'ont pas manqué dans l'Eglise ancienne. Si le baptême pour les morts, auquel Paul fait allusion, n'a pas laissé de traces dans la doctrine ecclésiastique, il a conquis, en revanche, certains hérétiques, qui le pratiquèrent dès le IIe siècle. Mais ce baptême fut vivement combattu par les Pères, comme reposant sur une fausse interprétation du texte paulinien. Tertullien, par exemple, fit valoir contre les Marcionites que les « morts » doivent s'entendre des corps appelés à ressusciter ; Epiphane et Irénée opposèrent aux Valentiniens que les « morts » signifient les catéchumènes à l'article de la mort [1]. Les Pères se sont élevés en outre contre d'autres déformations du baptême chrétien, telles que la multiplication des baptêmes chez les gnostiques [2].

Beaucoup plus importante fut la controverse sur la validité du baptême conféré par les hérétiques, la « controverse baptismale » par excellence [3]. Elle opposa, au IIIe siècle, non seulement des théologiens et des évêques, mais des Eglises, en Occident l'Eglise de Rome aux Eglises d'Afrique ; les Romains reconnaissaient comme valable le baptême des hérétiques, tandis que les Africains, qui étaient du sentiment opposé, rebaptisaient les hérétiques repentis qui rentraient dans l'Eglise. Le point de vue de l'Eglise de Rome prévalut au concile d'Arles, en 314. Le concile ordonna, dans son canon 8, d'admettre dans l'Eglise, par une simple imposition des mains, les hérétiques qui avaient été baptisés selon la formule trinitaire, et dans le cas contraire d'administrer un second baptême. En Orient, le même problème se posa, mais on tarda davantage à le résoudre.

Si la question du baptême des hérétiques a pris un tel développement et a provoqué la réunion d'un concile, c'est que la question pouvait recevoir des réponses divergentes et opposées, vu que ni l'Ecriture ni la tradition n'apportaient de solution. En effet, à l'exception du marcionisme, les hérésies s'étaient abritées dans l'Eglise pendant les deux premiers siècles ; c'est

[1] Cf. J. Thomas. *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.-C.-300 ap. J.-C.)*. Gembloux: J. Duculot 1935, pp. 393-396.

[2] Cf. J. Thomas. *Op. cit.*, pp. 398-404.

[3] Cf. J. Tixeront. *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, I (8e éd.). Paris: J. Gabalda 1915, pp. 378-389.

dans l'Eglise que les premiers hérétiques avaient reçu le baptême. Nous avons là, à certains égards, un cas parallèle à celui du baptême des enfants, qu'on ne peut résoudre, lui non plus, en recourant à des textes scripturaires explicites et d'interprétation incontestée.

Or l'Eglise ancienne n'a pas connu de controverse sur le baptême des enfants, on veut dire de discussions officielles terminées par des décisions conciliaires. Le pédobaptisme n'apparaît pas comme la doctrine spécifique d'un parti ou d'une secte particuliers ; il ne s'abrite pas dans quelque église régionale, prête à le faire triompher au prix de l'unité de la foi et de la communion œcuménique. Cette unanimité de vues relatives au baptême est d'autant plus significative que les points de doctrine, de discipline et de liturgie qui ont alimenté des débats ecclésiastiques durant les quatre premiers siècles ont été très nombreux ; on peut presque dire qu'il n'est aucune question de dogme ou de morale qui n'ait été controversée. La question du baptême des enfants se range précisément dans le petit nombre de celles qui ont le moins occupé les synodes et les conciles.

Il s'en faut toutefois que le problème de l'existence du baptême des enfants dans l'ancienne Eglise soit tranché par ces remarques. Il faut interroger les écrivains ecclésiastiques eux-mêmes.

Hippolyte de Rome, le premier, parle en termes exprès d'enfants admis au baptême, dans la *Tradition apostolique,* écrite vers l'an 215 [1]. Ce petit ouvrage reflète l'état de la liturgie et de la discipline romaines au début du IIIe siècle. Les chapitres 20 et 21 traitent respectivement *de ceux qui vont recevoir le baptême* et *de la tradition du saint baptême.* Il faut citer l'ensemble de ces chapitres pour interpréter correctement le court passage qui vise le baptême des enfants.

20. *De ceux qui vont recevoir le baptême*

Quand on a choisi ceux qui sont mis à part pour recevoir le baptême, qu'on examine leur vie : *ont-ils vécu pieusement pendant qu'ils étaient catéchumènes, ont-ils honoré les veuves, visité les malades, pratiqué toutes les bonnes œuvres ?* Si ceux qui les ont amenés rendent témoignage qu'ils se sont conduits de cette manière, qu'ils entendent l'évangile.

A partir du jour où ils ont été choisis, qu'on leur impose les mains chaque jour en les exorcisant. A l'approche du jour où ils seront baptisés, que l'évêque exorcise chacun d'eux, pour éprouver s'ils sont purs. S'il en est un qui n'est pas pur, qu'on l'écarte, car il n'a pas écouté la parole avec foi, parce que l'Etranger est toujours caché en lui.

Qu'on avertisse ceux qui doivent être baptisés qu'ils prennent un bain et se lavent le cinquième jour de la semaine. Si une femme est dans ses règles, qu'on l'écarte et qu'on la baptise un autre jour.

Que ceux qui doivent être baptisés jeûnent le vendredi et le samedi. Le samedi, que l'évêque les réunisse dans un même lieu et qu'il les invite tous à *prier* et à fléchir les genoux. En leur imposant les mains, qu'il conjure tout esprit étranger de s'éloigner d'eux et de ne plus revenir désormais chez eux. Quand il a terminé l'exorcisme, qu'il souffle sur leur visage et, après avoir signé leur front, leurs

[1] Hippolyte de Rome. *La tradition apostolique.* Texte latin, introduction, traduction et notes de Dom B. Botte, O. S. B. Paris : Les Editions du Cerf 1946, pp. 47-49 (Sources chrétiennes, n° 11). C'est nous qui soulignons. Nous nous écartons, sur quelques points, de la traduction de D. Botte.

oreilles et leur nez, qu'il les fasse se relever. On veillera toute la nuit en leur faisant *des lectures et des instructions*. Que ceux qui doivent recevoir le baptême n'apportent avec eux d'autre vase que celui que chacun doit apporter pour l'eucharistie ; car il est convenable que celui qui en est digne offre alors l'oblation.

21. *De la tradition du saint baptême*

Au chant du coq, qu'ils s'approchent des eaux qui doivent être courantes et pures.

Qu'ils se déshabillent et qu'on baptise d'abord les enfants. S'ils peuvent répondre pour eux-mêmes, qu'ils répondent. S'ils ne le peuvent pas, que leurs parents répondent ou quelqu'un de leur famille.

Qu'on baptise ensuite les hommes adultes et enfin les femmes, après que celles-ci ont délié leurs cheveux et déposé leurs bijoux d'or. Que personne ne descende dans l'eau avec quelque chose d'étranger.

A l'heure fixée pour le baptême, que l'évêque rende grâces sur l'huile et la mette dans un vase ; c'est ce qu'on appelle l'huile de l'action de grâces. Qu'il prenne de l'autre huile et prononce sur elle un exorcisme : on l'appelle l'huile de l'exorcisme. Qu'un diacre prenne l'huile de l'exorcisme et se tienne à gauche du presbytre et qu'un autre diacre prenne l'huile de l'action de grâces et se tienne à la droite du presbytre.

Que le presbytre, prenant à part chacun de ceux qui doivent recevoir le baptême, leur ordonne d'abjurer en disant, tournés vers l'occident : « Je renonce à toi, Satan, et à toutes tes pompes et à toutes tes œuvres. » Après cette déclaration, qu'on l'oigne de l'huile de l'exorcisme en disant : « Que tout esprit mauvais s'éloigne de toi. »

Ensuite il le remet à l'évêque ou au presbytre qui se tient près de l'eau. De même, qu'un diacre descende dans l'eau avec celui qui doit être baptisé.

Que celui-ci descende dans l'eau et que celui qui le baptise lui impose la main sur la tête en disant : « Crois-tu en Dieu, le Père tout-puissant ? » Et que celui qui est baptisé réponde : « Je crois. » Qu'il le baptise alors une fois en lui tenant la main posée sur la tête.

Puis qu'il dise : « Crois-tu au Christ Jésus, le Fils de Dieu qui est né par l'Esprit-Saint de la Vierge Marie, est mort et a été enseveli, est ressuscité vivant des morts le troisième jour, est monté aux cieux, est assis à la droite du Père, viandra juger les vivants et les morts ? » Et quand il aura dit : « Je crois », qu'il le baptise de nouveau.

Qu'il lui dise de nouveau : « Crois-tu au Saint-Esprit, la Sainte Eglise et la résurrection de la chair ? » Que celui qui est baptisé dise : « Je crois. » Et ainsi qu'on le baptise une troisième fois.

Ensuite, quand il est remonté, qu'il soit oint par un presbytre au moyen de l'huile qui a été sanctifiée, avec ces mots :

« Je t'oins de l'huile sainte au nom de Jésus-Christ. »

Qu'ils se rhabillent un à un, après s'être essuyés, puis qu'ils entrent à l'église.

Les affirmations du début du chapitre 21 sont catégoriques : on baptise des enfants en âge de confesser leur foi, et même des enfants trop jeunes pour pouvoir le faire, des *infantes*.

Rien, cependant, dans le chapitre 20 ne laisse prévoir que l'Eglise de Rome, au début du troisième siècle, n'hésite pas à baptiser aussi les enfants. Car les passages que nous avons soulignés, en reproduisant ce texte, rappellent que les candidats au baptême doivent avoir, comme catéchumènes, mené une vie pure, accompli des bonnes œuvres, écouté la parole avec foi. En outre, les catéchumènes se préparent au baptême par des jeûnes, des prières et une nuit de veille occupée par des lectures et des instructions.

Si ces conditions peuvent être remplies, à la rigueur, par des enfants en âge de « répondre pour eux-mêmes », tel n'est pas le cas des *infantes*. Néanmoins, selon Hippolyte, le baptême leur est administré comme aux adultes. La phrase du chapitre 21 : « Que leurs parents répondent ou quelqu'un de leur famille », ne permet pas de décider si ces parents ont déjà reçu le baptême ou s'ils sont, avec leurs enfants, parmi les candidats. Ce sont en tous cas des enfants de chrétiens ou de catéchumènes.

Soulignons qu'Hippolyte parle de ce baptême d'enfants et même de tout jeunes enfants sans le présenter le moins du monde comme un usage nouveau, dont il faudrait légitimer l'introduction. Que des enfants aussi soient baptisés, semble être à ses yeux un acte qui va de soi, un acte normal, hors de toute contestation. Le seul point qu'il relève, c'est que les enfants doivent être baptisés avant les adultes, hommes et femmes. La conclusion qui s'impose, c'est qu'à Rome, à l'aurore du IIIe siècle, le baptême des enfants est admis déjà comme une institution traditionnelle et qui ne soulève aucune discussion de principe.

Revenons maintenant en arrière, et arrêtons-nous aux témoignages de deux Pères du IIe siècle, Justin Martyr et Irénée de Lyon.

Exposant la manière dont les chrétiens pratiquent l'enseignement du Christ relatif à la pureté, Justin écrit dans son Apologie : « Beaucoup d'hommes et de femmes qui ont été disciples du Christ dès leur enfance (οἱ ἐκ παίδων ἐμαθητεύθησαν τῷ Χριστῷ) sont restés purs jusqu'à soixante ou soixante-dix ans [1]. » Dans l'Eglise ancienne, comme déjà dans l'Eglise du Nouveau Testament, on n'est pas disciple du Christ sans avoir reçu le baptême. Ce n'est donc pas forcer le sens que d'admettre que les chrétiens éprouvés dont parle Justin avaient été baptisés « dès leur enfance ». La seule question à laquelle le texte ne permet pas de répondre est de savoir si, lors de leur baptême, ils étaient des enfants en âge de répondre ou non. L'expression qu'emploie Justin : « disciples du Christ » est plutôt en faveur du premier terme de l'alternative, mais le second n'est pas absolument exclu.

Ces disciples du Christ, donc baptisés, « dès leur enfance » sont restés purs jusqu'à leur vieillesse. S'ils ont atteint l'âge avancé que dit Justin, au moment où il écrit son Apologie, c'est-à-dire au milieu du second siècle, c'est donc au début du même siècle, au plus tard, que se placerait leur baptême [2].

[1] *Apol.* XV, 6 (éd. PAUTIGNY. Paris : A. Picard 1904, p. 28).

[2] Dans un autre passage de l'*Apologie* (LXI, 1-3, éd. PAUTIGNY, pp. 126 sq.) JUSTIN écrit : « Nous vous exposerons maintenant comment, renouvelés par le Christ, nous nous consacrons à Dieu. Si nous omettions ce point dans notre exposition, nous paraîtrions être en faute. Ceux qui croient à la vérité de nos enseignements et de notre doctrine promettent d'abord de vivre selon cette doctrine. Alors nous leur apprenons à prier et à demander à Dieu, dans le jeûne, la rémission de leurs péchés, et nous-mêmes nous prions et nous jeûnons avec eux. Ensuite ils sont conduits par nous au lieu où est l'eau, et là, de la même manière que nous avons été régénérés nous-mêmes, ils sont régénérés à leur tour. Au nom de Dieu, le père et le maître de toutes choses, et de Jésus-Christ, notre Sauveur, et du Saint-Esprit, ils sont alors lavés dans l'eau ». Dans ce texte, JUSTIN parle de la préparation des catéchumènes au baptême en des termes plus brefs qu'Hippolyte mais en indiquant les éléments essentiels que développera le théologien romain (pratique de la vie chrétienne, jeûne et prière). Rien dans ce que l'apologète dit ici du baptême ne s'oppose à ce qu'il puisse être administré à des enfants, du moins à des enfants en âge de répondre.

Le témoignage d'Irénée n'est pas moins important. Voici ce qu'écrit l'évêque de Lyon [1] :

Le Seigneur est venu pour sauver tous les hommes par lui-même, tous ceux, dis-je, qui par lui sont régénérés en Dieu, les enfants au berceau, les petits, les jeunes garçons, les jeunes gens et les adultes *(infantes et parvulos et pueros et juvenes et seniores)*. Il a ainsi traversé tous les âges ; il a été enfant au berceau pour ceux qui sont au berceau, sanctifiant les enfants qui sont au berceau ; il a été petit parmi les petits, sanctifiant ceux de cet âge et leur donnant en même temps l'exemple de la piété, de la justice et de la soumission ; il a été jeune homme parmi les jeunes gens, étant un exemple pour les jeunes gens et les sanctifiant au Seigneur ; de même aussi il a été adulte parmi les adultes, afin d'être pour tous le maître parfait non seulement par l'exposition de la vérité mais encore par l'âge, sanctifiant aussi les adultes, étant pour eux aussi un exemple ; enfin il est arrivé jusqu'à la mort afin d'être le premier-né des morts, ayant en tout le premier rang, et d'être le prince de la vie, antérieur à tous les hommes et les précédant tous.

« Dans ce passage, écrit Rodolphe Clément [2], l'allusion au baptême n'est ni formelle ni évidente ; elle est réelle cependant, si l'on veut bien y regarder de près. La pensée d'Irénée est que Jésus a traversé tous les âges afin de les sanctifier tous en sa personne, et de rendre possible à tous l'accès au salut par l'union avec lui. Il est donc possible, d'après Irénée, que des enfants au berceau soient régénérés par Jésus-Christ, c'est-à-dire dans l'union avec lui. Pour les âges postérieurs, pour l'enfance plus avancée, pour la jeunesse et pour l'âge mûr, *l'exemple* vient se joindre au fait de la sanctification par la nouvelle naissance ; mais pour les tout petits enfants *(infantes)*, l'exemple est inutile aussi bien que l'instruction. Si donc ils peuvent « renaître en Dieu par Jésus-Christ », être mis en rapport et en union avec Christ pour la vie éternelle, ce ne saurait être, suivant Irénée, que par le baptême. » L'évêque de Lyon, en effet, souligne ailleurs le rapport étroit qui existe entre le baptême et la régénération. Il explique les deux termes l'un par l'autre et il qualifie le baptême de « régénération en Dieu » *(regeneratio in Deum)*, expression qu'il emploie précisément dans notre passage pour marquer que l'œuvre du Christ s'étend à tous les âges [3].

Il semble donc bien qu'au temps d'Irénée, à la fin du second siècle, on n'hésitait pas à conférer le baptême aussi aux enfants, et non seulement à des enfants déjà en âge de confesser leur foi, mais aussi à des *infantes*. Il est frappant de constater que les cinq âges de la vie humaine, dont parle l'évêque de Lyon, sont comme résumés dans les trois âges que mentionne Hippolyte. Or l'évêque de Lyon, pas plus que le théologien de Rome, n'ar-

[1] *Adv. haer.* II, 22, 4 (éd. STIEREN, I, p. 358).

[2] R. CLÉMENT. *Etude biblique sur le baptême ou le pédobaptisme et l'Eglise.* Lausanne : G. Bridel 1857, pp. 252-253.

[3] Cf. *Adv. haer.* I, 21, 1 (STIEREN, I, p. 225) : « Et quia ad negationem baptismatis, eius quae est in Deum regenerationis, et universae fidei destructionem remissa est species haec [la secte gnostique de Marcos] a Satana, arguentes eos referemus aptiori loco ». Cf. aussi *ibid.*, III, 17, 1 (STIEREN, I, p. 514) : « Et iterum potestatem regenerationis in Deum dans discipulis, dicebat eis : Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filius et Spiritus Sancti ». — La même équivalence entre le baptême et la régénération apparaît dans le chapitre LXI, 1-3 de l'*Apologie* de JUSTIN cité plus haut.

gumente en vue d'établir un usage nouveau. Il parle du baptême des enfants comme d'une pratique qui n'est pas en discussion et qui, de son temps, est à n'en pas douter déjà traditionnelle.

Passons en Afrique et interrogeons Tertullien, qui a écrit un traité *Du baptême* dans les premières années du IIIe siècle, alors qu'il n'était pas encore devenu montaniste. Le chapitre XVIII de ce traité est consacré presque en entier au baptême des enfants :

Suivant la condition des personnes, leurs dispositions ou même leur âge, il est plus utile de renvoyer le baptême, principalement lorsqu'il s'agit de jeunes enfants *(parvulos)*. Qu'est-il nécessaire, en effet, d'exposer ceux qui répondent pour eux au danger, ou d'être empêchés par la mort de tenir leurs promesses, ou d'être déçus par le développement de mauvaises inclinations ? — Mais le Seigneur a dit : Ne les empêchez pas de venir à moi ! Qu'ils viennent donc, à mesure qu'ils grandissent *(dum adolescunt)*, qu'ils viennent à mesure qu'ils sont enseignés et qu'ils savent mieux où ils vont ; qu'ils deviennent chrétiens, lorsqu'ils seront en état de connaître Christ. Qu'y a-t-il qui presse cet âge innocent de recevoir la rémission des péchés ? On agit avec plus de sagesse dans les choses du siècle. On confierait les biens du ciel à ceux auxquels on ne confierait pas les choses de la terre ! Que d'abord ils soient capables de demander le salut, et qu'on ait l'air au moins de le donner à qui le demande. Les motifs de renvoyer ne sont pas moins considérables pour les personnes non mariées, à cause de la tentation à laquelle elles sont exposées, les jeunes gens ensuite de leur âge, les veufs ensuite de la privation. Qu'ils attendent donc jusqu'à ce qu'ils soient ou mariés ou fortifiés par la continence. Si l'on connaissait combien le baptême est chose grave, on redouterait bien plus de le recevoir que de le différer[1].

On s'étonne qu'on puisse trouver dans ce texte un témoignage contre l'existence du baptême des enfants à l'époque. Tertullien prouve, au contraire, que ce baptême était pratiqué, puisqu'il propose d'y renoncer. Son opposition au baptême des enfants n'a rien de doctrinal ; elle est toute pratique. Il ne conteste ni la légitimité, ni la valeur du baptême des enfants; il déclare seulement qu'un baptême différé est « plus utile » *(utilior)*. En effet, il convient à son avis de renvoyer le baptême non seulement jusqu'au moment où les enfants seront capables de connaître le Christ et de confesser leur foi, mais encore jusqu'à l'époque où les candidats seront à l'abri des plus grandes tentations.

Les arguments que fait valoir Tertullien doivent être examinés de près. Ils sont au nombre de deux. C'est d'abord que les enfants sont innocents de nature et par conséquent n'ont pas besoin de la régénération *(Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum ?)*. L'innocence des enfants est une idée propre à Tertullien. Elle n'a point ses racines dans la pensée de Jésus ni dans l'enseignement apostolique. On ne la rencontre pas chez les Pères plus ou moins contemporains de Tertullien. C'est, tout au contraire, parce qu'il admet que déjà les enfants au berceau ont besoin de la régénération, qu'Irénée a développé sa théorie que le Fils de Dieu est venu sauver les hommes à tous les âges de la vie. C'est là la pensée commune. On la retrouve notamment chez Origène et chez saint Augustin. Cette concep-

[1] *De baptismo*, XVIII, 6-13 (éd. OEHLER, I, pp. 638-639). Nous citons la traduction de R. CLÉMENT. *Op. cit.*, p. 232.

tion, dont les attaches bibliques sont évidentes, a été sans doute un des facteurs principaux de la victoire du pédobaptisme dans l'Eglise [1].

Baptiser les jeunes gens, toutefois, est encore une imprudence que Tertullien ne peut pas encourager. Il vaut mieux attendre encore — c'est son second argument — que les catéchumènes aient dépassé l'âge auquel ils sont le plus exposés à tomber dans les péchés graves pour lesquels il n'y a plus, après le baptême, de moyen d'expiation. Il faut se garder d'épuiser prématurément la grâce unique liée au baptême. C'est pourquoi le baptême a un tel « poids » *(Si qui pondus intelligant baptismi, magis timebunt consecutionem quam dilationem).*

On trouve ici l'amorce des idées sur la pénitence que Tertullien développera d'abord dans le *De paenitentia* — qui semble appartenir, comme le *De baptismo,* à la première période de son activité littéraire, alors qu'il n'a pas quitté l'Eglise — et ensuite dans le *De pudicitia,* qui est « un traité nettement montaniste » [2]. Le Tertullien du *De paenitentia* croit encore que l'exomologèse et les mortifications qui l'accompagnent, donnent au chrétien la certitude du pardon de Dieu pour tous les péchés. Mais quand il écrit le *De pudicitia,* Tertullien enlève au pécheur toute espérance de pardon en ce monde et le livre à la justice de Dieu. Ce rigorisme dressa Tertullien contre Calliste qui venait, par un « édit péremptoire » [3] de permettre aux fornicateurs et aux adultères de rentrer dans l'Eglise par la pénitence.

Le rigorisme de Tertullien montaniste est déjà en germe dans sa pensée sur le baptême et sur l'utilité qu'il y a de le différer. Ces idées paraissent avoir connu une certaine faveur au IIIe et au IVe siècle. Elles conduiront même des chrétiens à renvoyer leur baptême jusqu'à leur lit de mort. Un passage des confessions de saint Augustin est fort instructif à cet égard [4] :

Ma mère ne m'eut pas plus tôt mis au monde qu'agissant comme une personne qui a une ferme confiance en vous, ô mon Dieu, elle eut le soin de me faire marquer du signe de la croix sur le front, en me mettant au nombre des catéchumènes, et de me faire goûter ce sel divin et mystérieux, qui est une figure de la vraie sagesse.

Vous savez, Seigneur, que lorsque j'étais encore enfant, je me trouvai surpris d'une douleur d'estomac, et pressé d'un étouffement si soudain et si violent, qu'on me croyait près de rendre l'esprit. Vous savez, dis-je, mon Dieu, vous qui dès lors m'aviez pris en votre garde, avec quelle foi je demandai de recevoir le baptême de Jésus-Christ, votre fils, qui est mon Seigneur et mon Dieu, et que j'en conjurai la tendresse et la charité de ma mère, et de la mère commune de tous

[1] L'affirmation de l'innocence des enfants relève de la même doctrine de l'homme que cette autre déclaration de Tertullien sur l'*anima naturaliter christiana,* et cette anthropologie n'est pas biblique. Nous sommes ici tout à fait d'accord avec M. Th. PREISS, *Verbum Caro,* 1947, p. 118. — A supposer que cet « âge innocent » n'ait pas besoin de la rémission des péchés, il faudrait alors se poser la question suivante : à partir de quel âge l'être humain cesse-t-il d'être innocent et a-t-il besoin de la régénération ? Ce serait, sur le plan théologique, poser un faux problème parallèle à la fameuse question du philosophe : un grain de blé, en tombant, ne fait pas de bruit ; mais on entend le bruit fait par un boisseau de blé renversé ; à partir de combien de grains le blé fait-il du bruit en tombant ?

[2] P. de LABRIOLLE. *Tertullien, De paenitentia, De pudicitia.* Paris : A. Picard 1906, p. XVI.

[3] *De pudicitia* I, 6.

[4] *Confessions,* I, 11, cité par R. CLÉMENT. *Op. cit.,* pp. 234-236.

les fidèles, qui est votre Eglise. Vous savez combien ma mère fut troublée dans la surprise d'un mal si soudain et si mortel ; que son cœur chaste se pressant de m'enfanter comme une seconde fois, en me procurant par la foi la vie éternelle, elle se sentait plus animée d'ardeur et d'amour pour me mettre ainsi dans le ciel, qu'elle ne l'avait été pour me mettre au monde, et qu'elle se hâtait pour donner ordre de me faire recevoir les sacrements divins et salutaires, afin que je fusse purifié de mes péchés, en faisant profession de croire en vous, Jésus mon Sauveur. Mais dans ce même temps je me trouvai soulagé, et, mon mal diminuant, on différa de me laver dans les eaux sacrées du baptême, parce qu'on croyait qu'il était comme impossible que, recouvrant la santé, je ne me souillasse encore par de nouvelles offenses, et que l'on craignait de m'exposer à ce danger, parce que les crimes dans lesquels on retombe, après avoir été plongé dans ce bain céleste, sont beaucoup plus grands grands et plus périlleux que ceux que l'on a commis avant d'être baptisé...

Pardonnez-moi, s'il vous plaît, mon Dieu, le désir que j'ai de savoir, si toutefois vous voulez bien que je sache, par quel conseil on différa alors de me baptiser, et s'il m'était utile que l'on m'eût ainsi comme abandonné à moi-même, et donné une pleine et entière liberté de me laisser aller aux vices et aux péchés. Car si ce n'était pas me donner cette liberté, d'où vient qu'encore aujourd'hui nous entendons si souvent retentir à nos oreilles, cette parole commune sur toutes sortes de personnes : « Laissez-le, qu'il fasse ce qu'il voudra, il n'est pas encore baptisé », quoique pour ce qui regarde la santé du corps nous ne disions pas : « Laissez-le, qu'il se blesse de nouveau, s'il veut, il n'est pas encore guéri ? »

Combien donc il eût mieux valu qu'on n'eût pas tardé davantage à me procurer la guérison de mon âme, et que j'eusse employé tous mes efforts, aussi bien que mes parents tous leurs soins, afin que je pusse conserver par le secours de votre puissance la santé spirituelle que j'eusse reçue par le don de votre grâce. Il est sans doute que cette conduite m'eût été plus avantageuse que l'autre.

Ce passage des *Confessions* a un double intérêt. Il rappelle les raisons qu'on invoquait pour retarder le baptême, et il révèle à quelle déviation du baptême on aboutit, lorsqu'on le considère comme le moyen suprême d'effacer, à la dernière heure, les péchés de toute une vie. Dans le regret qu'il exprime que son baptême ait été différé, saint Augustin condamne l'argumentation de Tertullien et se place dans la ligne de saint Paul. En effet l'apôtre fait porter tout le poids de l'exhortation à vivre d'une vie nouvelle qu'il adresse aux Galates, dans le rappel de leur baptême : « Vous tous qui avez été baptisés en Christ, revêtez Christ[1]. »

Les deux arguments que Tertullien avance dans le *De baptismo* : l'innocence des enfants et les avantages d'un baptême différé, sont des plus contestables[2]. On peut même s'étonner de trouver des arguments si faibles, si peu fondés scripturairement, sous la plume d'un polémiste aussi averti et qui, dans sa lutte contre Calliste par exemple, a mis tant de fougue à marquer l'écart entre la nouvelle pratique pénitentielle instituée à Rome et les enseignements de l'Ecriture sur les péchés irrémissibles.

Dans son opposition au baptême des enfants, Tertullien ne cherche des appuis ni dans l'Ecriture, ni dans la tradition. Il n'aurait sans doute pas

[1] *Galates* 3/27.

[2] Notons en passant que la conception de Tertullien est aux antipodes de celle des baptistes modernes, qui font pour ainsi dire du baptême la sanction d'une régénération déjà réalisée.

manqué de le faire si, de son temps, le baptême des enfants avait fait figure de nouveauté et avait soulevé des objections de principe. Tel n'a très vraisemblablement pas été le cas.

C'est dans les écrits d'Origène (mort vers 253) que nous rencontrons pour la première fois l'affirmation de l'origine apostolique du baptême des enfants [1]. Citons ces trois textes capitaux :

In Leviticum homilia, VIII, 3 [2] :

J'ai entendu David s'écrier : « Je suis conçu dans l'iniquité et ma mère m'a enfanté dans le péché [3]. » David montre ainsi que toute âme qui naît dans la chair est entachée par la souillure du péché et de l'iniquité, et il confirme ce que nous avons déjà dit plusieurs fois, à savoir que « personne n'est pur et sans souillure, la vie n'eût-elle duré qu'un jour » [4]. A cela on peut ajouter autre chose encore : puisque le baptême de l'Eglise est administré pour la rémission des péchés, quelle raison a-t-on de baptiser aussi les enfants comme on le fait selon la coutume de l'Eglise *(secundum ecclesiae observantiam etiam parvulis baptismum dari)* ? Car la grâce du baptême serait superflue, s'il n'y avait pas, chez les petits enfants *(in parvulis)* quelque chose qui rendît nécessaire la rémission des péchés.

In Lucam homilia, XIV [5] :

Les petits enfants *(parvuli)* sont baptisés pour la rémission des péchés. Mais de quels péchés et en quel temps péchèrent-ils ? quelle raison de purifier des enfants, à moins que ce ne soit dans le sens que nous avons dit que « personne n'est pur et sans souillure, sa vie sur la terre n'eut-elle duré qu'un jour » [6]. C'est parce que le baptême nettoie des souillures de la naissance que les petits enfants sont aussi baptisés *(propterea baptizantur et parvuli)*; car « si quelqu'un ne renaît d'eau et d'esprit, il ne peut entrer dans le royaume des cieux » [7].

Ad Romanos, V, 9 [8] :

Il faut donc croire David quand il dit ce que nous avons rappelé plus haut : « ma mère m'a conçu dans le péché [9]. » C'est pourquoi l'Eglise a reçu des apôtres la tradition de baptiser aussi les petits enfants *(ecclesia ab apostolis traditionem suscepit etiam parvulis baptismum dare)*. Car ces hommes auxquels avaient été confiés les secrets des mystères divins, savaient que, chez tous, se trouvent les souillures du péché, qui doivent être lavées par l'eau et par l'Esprit.

[1] Il n'y a pas lieu de s'arrêter à ces lignes énigmatiques de CLÉMENT d'Alexandrie: « Quand quelqu'un sera à la pêche, il se rappellera un apôtre et les enfants qui sont tirés de l'eau » (ἀποστόλου μεμνήσεται καὶ τῶν ἐξ ὕδατος ἀνασπωμένων παιδίων) (*Pédagogue,* III, 11, éd. STÆHLIN ; Leipzig: Hinrichs 1905, p. 270). Il y a ici probablement une allusion à Pierre établi par Jésus pêcheur d'hommes (cf. *Pédagogue,* III, 10, éd. STÆHLIN, p. 266) et une allusion aussi au baptême des enfants. Car c'est sous la forme allégorique du pêcheur qu'on se figure le presbytre chrétien administrant le baptême (cf. *Dictionnaire de théologie catholique,* II, 1, col. 236). Par ces deux allusions qui se recouvrent, CLÉMENT veut-il insinuer que Pierre, le pêcheur d'hommes, tire aussi les enfants de l'eau, c'est-à-dire que le baptême des enfants tire son origine de la pratique de Pierre ? On ne saurait l'affirmer, vu la brièveté du texte de CLÉMENT.

[2] Ed. LOMMATZSCH, IX, p. 318. [3] *Psaume* 51/7. [4] *Job* 14/4-5.

[5] Ed. LOMMATZSCH, V. p. 135. [6] *Job* 14/4-5. [7] *Jean* 3/5.

[8] Ed. LOMMATZSCH, VI, p. 397. [9] *Psaume* 51/7.

Dans ces trois textes la pensée d'Origène est claire : l'homme est naturellement pécheur, il a besoin de la régénération, et la régénération est liée au baptême d'eau et d'Esprit. Ce que le savant exégète veut démontrer, c'est la réalité du péché originel, qui rend nécessaire la régénération baptismale. Il aligne deux preuves : 1) l'autorité de l'Ecriture, qui affirme que l'homme est conçu et qu'il naît dans le péché, et qu'il est pécheur, même si sa vie n'a que la durée d'un jour ; 2) l'usage de l'Eglise, hérité des apôtres, de baptiser aussi les enfants. Origène invoque la lettre de l'Ecriture et la tradition pédobaptiste comme des autorités qui n'ont pas besoin de preuve. Car loin de songer à démontrer que l'Eglise a reçu des apôtres la tradition de baptiser aussi les enfants, il fait de cette tradition un argument pour établir que les enfants eux-mêmes sont contaminés par le péché. Pour argumenter de cette manière, Origène devait être certain que ses déclarations sur l'antiquité du baptême des enfants ne souffrait aucune contradiction.

Si l'on se rappelle que le grand docteur avait beaucoup lu et beaucoup voyagé dans les Eglises métropolitaines d'Orient, que d'autre part il ne manquait pas de sens critique, que par ailleurs il écrivait moins de deux siècles après la mort des apôtres, on ne peut qu'être impressionné par son témoignage. Même si l'on hésite à prendre à la lettre ces mots : « L'Eglise a reçu des apôtres la tradition pédobaptiste » et si l'on préfère sa formule plus souple : « on baptise les enfants selon la coutume de l'Eglise », on ne peut guère échapper à la conclusion suivante : Origène apporte un appui des plus solides à la thèse que le baptême des enfants n'a pas eu à s'introduire à un moment donné dans l'Eglise, parce qu'il s'y trouvait pratiquement depuis les origines.

Au lendemain de la mort d'Origène, saint Cyprien fait décider par le troisième concile de Carthage, en 256, que le baptême doit être conféré aux enfants même avant le huitième jour, en cas de nécessité. Le concile s'était réuni non pas pour traiter de la légétimité du baptême des enfants, qui n'était pas en discussion, mais pour répondre à la question posée par le prêtre Fidus, de savoir s'il était permis de baptiser avant le huitième jour. L'avis du concile et les raisons qui le motivent, sont exposées par Cyprien dans son *Epistula LIX Ad Fidum* [1]. L'évêque de Carthage reprend en particulier l'argument d'Irénée que tout homme a part à la grâce de Dieu en Jésus-Christ, vu que Dieu « n'a point égard à la différence des âges » ; puis, mettant en parallèle le baptême et la circoncision, Cyprien écrit :

> Le huitième jour est le premier après le sabbat, c'est celui où le Seigneur est ressuscité, nous a vivifiés, nous a donné la circoncision spirituelle ; je veux dire que le huitième jour de la circoncision n'était que la figure du jour du Seigneur, où Jésus-Christ est ressuscité et où nous sommes véritablement circoncis et purifiés dans sa vie ; or la figure a pris fin dès que la vérité est venue et que la circoncision spirituelle nous a été donnée. C'est pourquoi cette loi du huitième jour ne doit empêcher personne de parvenir à la grâce ; la circoncision charnelle ne doit pas être un obstacle à la circoncision spirituelle, et tout homme sans exception doit être reçu dans l'alliance de Jésus-Christ.

[1] Elle est citée longuement par R. Clément. *Op. cit.*, pp. 240-242.

Quelques décades plus tard, Grégoire de Naziance demande, au contraire, qu'on retarde le baptême jusqu'à trois ans. Il écrit :

Qu'ils soient baptisés plus jeunes, s'ils sont en danger ; il vaut mieux qu'ils soient sanctifiés avant d'avoir la connaissance, que de mourir sans avoir reçu le baptême. Mais s'il n'y a point de danger, on peut attendre jusqu'à l'âge de trois ans, un peu plus ou un peu moins, parce qu'alors ils peuvent répondre aux questions qui leur sont adressées [1].

Que l'on baptise les enfants dans les premiers jours ou qu'on les baptise à trois ans, on s'accorde, au IIIe siècle, à ne pas leur refuser le baptême. Le baptême des enfants, si solidement établi déjà au temps d'Origène, n'avait plus qu'à être sanctionné par l'autorité de saint Augustin, pour être considéré comme une règle de l'Eglise universelle et une ordonnance du Seigneur et des apôtres [2].

Nous pouvons arrêter ici notre enquête et conclure. Les premiers siècles n'ont pas conservé le souvenir de controverses relatives au pédobaptisme. On ne voit pas le baptême des enfants s'introduire, à un moment donné, dans l'Eglise, et chercher à se légitimer, comme on l'attendrait d'une pratique nouvelle. Au contraire, les Pères et les théologiens s'accordent à attester l'antiquité du baptême des enfants, et même un Tertullien, qui le déconseille, ne le présente pas comme une nouveauté récente, en contradiction avec une tradition plus ancienne. En conférant le baptême aux enfants, l'Eglise des premiers siècles n'a pas le sentiment de dévier de ses origines ; elle a l'assurance de maintenir un usage incontesté, remontant aux temps apostoliques.

La seule conclusion qui s'impose, c'est que la pensée des premiers Pères sur le baptême des enfants ne marque pas une rupture avec la pensée de l'Eglise primitive et que le baptême des enfants a été, très vraisemblablement, pratiqué dès les origines. Le silence du Nouveau Testament, silence plus apparent que réel [3], suggère seulement que le baptême des enfants a paru d'emblée légitime et normal et n'a pas soulevé d'opposition.

Philippe-Henri Menoud

Orationes, XL, 28, cité par R. Clément. *Op. cit.*, p. 236.

[2] Cf. R. Clément, *Op. cit.*, pp. 238-239.

[3] Le témoignage des Pères donne nettement raison eux exégètes qui interprètent dans le sens pédobaptiste des textes tels que *Marc* 10/14, I Cor. 7/14, Col. 2/11-13, pour ne citer que les plus solides points d'attache que le baptême des enfants a dans le Nouveau Testament. Sur ce sujet, cf. l'article de Th. Preiss, *Verbum Caro*, 1947, pp. 113-122.

ŒCUMÉNISME

COMMUNAUTÉ DE TRAVAIL ECCLÉSIASTIQUE ET THÉOLOGIQUE

Bad Boll (Wurtemberg), 21-25 juillet 1947.

Les lignes suivantes émanent de M. le pasteur R. Mumm, assistant de M. E. Schlink, professeur de théologie systématique à la Faculté de Heidelberg. Elles présenteront au lecteur français quelques aspects de la situation ecclésiastique et théologique en Allemagne. Nous laissons à l'auteur la responsabilité de ses appréciations critiques. Quelque jugement que l'on porte sur les travaux et les discussions de Bad Boll, on ne peut manquer d'être frappé par la grande analogie des problèmes en Allemagne et dans les pays de langue française. Il s'agit partout de la nature et de la structure de l'Eglise, de ses rapports avec le droit et l'Etat, de la définition théologique du ministère et des rapports entre la Parole et le sacrement. — J.-L. L.

Cette communauté, qui groupe des pasteurs et des théologiens de toute l'Eglise évangélique allemande, a consacré sa séance annuelle au sujet général : communauté chrétienne et communauté civile. Le pasteur Hermann Diem (Ebersbach sur la Fils) présidait aux débats. La majorité des participants appartenait à la « société théologique [1] » du Wurtemberg. Mais on comptait aussi de nombreux invités de Bavière, du Palatinat, de Bade et de Westphalie. Le nom de Bad Boll, illustré déjà par les deux Blumhardt, revêt pour la chrétienté allemande d'aujourd'hui une signification particulière puisque cet endroit est le siège de la vivante Académie évangélique et le nouveau centre de l'Eglise morave. Dans cette aimable campagne et dans la paix du Kurhaus, le visiteur sent encore souffler l'esprit d'une des bonnes traditions issues du siècle dernier.

Le premier soir, lecture fut donnée de la conférence de M. Karl Barth sur *L'Eglise, communauté vivante du Christ vivant,* document élaboré à l'intention de la conférence mondiale du Conseil œcuménique (Amsterdam, 1948) et que son auteur avait déjà présenté à diverses reprises en Allemagne, en particulier au Conseil fraternel d'Empire de l'Eglise confessante, à Darmstadt et aux pasteurs oldenburgeois. Ce travail ayant paru depuis en librairie [2], nous pouvons y renvoyer sans autre, en soulignant toutefois sa pointe finale : l'avenir appartient à la forme congrégationaliste de l'Eglise ! Dans l'ensemble, ces déclarations, comme toutes celles de M. Barth

[1] Cette société groupe un bon nombre de pasteurs et théologiens, pour la plupart de tendance nettement « barthienne ». *N. d. t.*

[2] Cf. Karl Barth. *Die Schrift und die Kirche.* Theologische Studien nº 22. Zollikon-Zurich: Evangelischer Verlag 1947, pp. 21-44. *N. d. t.*

sur les brûlantes questions ecclésiastiques, furent accueillies avec le plus vif intérêt et reprises lors des discussions ultérieures.

Au cours des journées, où les travaux alternaient avec les débats, on entendit tout d'abord le rapport, impatiemment attendu, de M. Rudolf Bultmann sur *La notion d'Eglise : état actuel de la discussion sur la base du Nouveau Testament.* Le rapporteur prit pour point de départ l'image de l'Eglise élaborée dès 1880 sous l'influence grandissante d'Adolf de Harnack, puis combattue par les théories de Rudolf Sohm sur l'origine du droit canon. Après avoir passé en revue les recherches ultérieures, M. Bultmann résuma comme suit l'état actuel de la question : 1. L'Eglise est une grandeur *sui generis.* Il faut la comprendre essentiellement comme le corps du Christ. 2. L'Eglise a besoin d'une discipline, d'un ordre. La structure démocratique est la plus conforme à sa nature. 3. L'Eglise est visible, mais sa vocation eschatologique est invisible. 4. Les charismes sont exclusivement personnels. Il n'y a pas de fonctions institutionnelles dans l'Eglise. 5. Loin de supprimer l'autorité et la tradition, les charismes les fondent bien plutôt. C'est le service de la prédication évangélique qui constitue le critère de toute discipline ecclésiastique [1].

La discussion porta surtout sur le droit ecclésiastique. Un tel droit est-il légitime ? Peut-il recourir à la contrainte (cf. I Corinthiens 5) ? M. E. Wolf signala que la résistance de l'Eglise avait créé de fait un droit ecclésiastique propre, qu'on voudrait maintenant à tort consigner dans des textes confessionnels. Par crainte du sécularisme, on aspire à une sécurité ecclésiastique (comme naguère Auguste Vilmar [2]). Mais ce ne sont pas des constitutions, des disciplines qui sauveront l'Eglise. Et M. Wolf de rappeler l'avertissement de M. Schumacher, chef du parti socialiste allemand, demandant si c'était bien le moment pour l'Eglise d'instaurer aujourd'hui une hiérarchie antidémocratique.

Revenant sur la conférence de M. Barth, M. Bultmann aborda la question de la continuité de l'Eglise. « La continuité de l'Eglise, affirma-t-il, consiste dans le dialogue théologique. » Et M. Wolf de préciser : « Mais c'est l'*ecclesia docens* qui mène cette discussion laquelle, en d'autres termes, n'est pas l'apanage des seuls théologiens, mais de la communauté tout entière [3]. »

[1] Nous rendrons compte de ce travail dans un numéro ultérieur. *Réd.*

[2] August Friedrich Christian Vilmar (1800-1868), représentant d'un luthéranisme strict, a élaboré une doctrine à la fois massive et cohérente de l'Eglise et du ministère ecclésiastique. La citation suivante illustre bien sa manière : « Récemment, des théories sont apparues, qui soutiennent que le ministère spirituel est issu de la communauté des fidèles (. . .). C'est considérer la parole et le sacrement comme des « personnes » capables de rassembler l'Eglise, c'est oublier que parole et sacrement sont des actes, liés à des personnes réelles. Sans les personnes qui les administrent, la parole et le sacrement ne rassemblent pas plus l'Eglise que ne pourrait le faire la Bible seule, en tant que livre. » (*Dogmatik*, Gütersloh, Bertelsmann, 1937. IIe vol. pp. 278-279). Sur Vilmar, en général, cf. la critique de Karl Barth. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert.* Zollikon-Zurich : Evangelischer Verlag 1947, pp. 570-578. *N. d. t.*

[3] M. Wolf se réfère sans doute à la notion barthienne de l'*ecclesia docens*, selon laquelle celle-ci ne diffère pas quant aux personnes de l'*ecclesia audiens*, mais seulement quant à l'attitude, enseignante ou écoutante, de la totalité des membres de l'Eglise. (Cf. Karl Barth. *Dogmatik*, I/2, pp. 891 sqq.). *N. d. t.*

L'après-midi, M. Edouard Schweizer (professeur à la Faculté de théologie de Mayence) rapporta sur *La discipline ecclésiastique selon le Nouveau Testament*. La continuité de l'Eglise consiste dans le souvenir de la révélation passée et dans l'attente de la révélation à venir. Il faut remarquer que le Nouveau Testament ne souligne pas le caractère ambigu de l'Eglise, mais qu'il met au contraire l'accent sur sa vie, qui peut vraiment prendre forme. Les documents pauliniens et deutéropauliniens insistent sur la conduite divine, qui se produit de haut en bas : Jésus-Christ est l'apôtre, le diacre, le maître, l'évêque et le pasteur par excellence. C'est de là que les apôtres tirent leur autorité. La communauté n'est pas l'origine de la prédication. Le Nouveau Testament favoriserait-il la notion d'une Eglise institutionnelle et hiérarchique ? Les écrits johanniques, eux, ne connaissent pas d'Eglise pourvue de fonctions. Ici, le sacerdoce de la « liturgie » cède le pas à la notion séculière de la « diaconie ». Comment concilier ces contraires ? Pour M. Schweizer, il faut chercher la synthèse en se gardant d'opter doctrinalement pour l'un des deux principes, épiscopal ou démocratique. L'essentiel est que soit l'un soit l'autre n'empêchent pas le Christ d'être le Seigneur unique de l'Eglise. Il n'existe pas de fonctions déterminées, que des personnes revêtiraient après coup. La communauté doit s'approcher de la parole apostolique et entendre ce que celle-ci a à lui dire.

Au cours de la discussion, M. H. Asmussen, président de la chancellerie ecclésiastique, prit la parole. Tous conviennent, dit-il, que la discipline ecclésiastique se fonde sur le service divin. Mais comment comprendre le « souvenir » de la révélation passée auquel on se réfère ? La discipline découle des ministères. L'Eglise ne se borne pas à dresser des signes dans le monde. Elle constitue elle-même, par son existence, une partie de l'« eschaton », de la fin des temps. Elle n'est pas un échafaudage de secours. L'équilibre indifférent postulé par M. Schweizer entre la ligne paulinienne et la ligne johannique n'est pas convaincant. Les charismes ne sont pas accordés à la communauté de manière uniforme. C'est pourquoi les ministères doivent être différenciés. Et ceci fait surgir des questions plus vastes : l'installation dans une fonction entraîne-t-elle le don de l'Esprit ? L'absolution ne fait-elle que confirmer le pardon, ou le communique-t-elle vraiment ? En d'autres termes, qu'en est-il de la réalité du sacrement ?

MM. Bultmann et Schweizer s'appliquèrent à réfuter ces vues.

Le 23 juillet débuta par un travail de M. Alfred de Quervain sur *L'homme dans l'Eglise et dans l'Etat, chez Calvin*. Les slogans traditionnels de « théocratie », de « principe aristocratique », d'« Etat chrétien totalitaire » ou de « droit naturel » ne rendent pas justice à la doctrine calvinienne. L'Etat peut-il être neutre à l'égard de l'Eglise ? Telle est la question que pose Calvin. Or, il est évident que l'homme d'Etat, s'il est chrétien, ne peut isoler sa profession de sa foi. Il veillera à écarter de son pays le reniement manifeste du Christ, sans d'ailleurs s'imaginer avoir par là sauvé l'Evangile. Quant au magistrat non chrétien, il ne peut lui échapper combien la morale chrétienne dépend de la foi chrétienne. Il saperait sa propre loi s'il négligeait de favoriser les bonnes mœurs et d'endiguer l'immoralité. L'Etat moderne garantit la liberté à toutes les idéologies, mais cette liberté est limitée par le commandement d'humanité.

La discussion tourna autour des partis et de l'engagement politique des chrétiens. M. Wolf demanda si Calvin pouvait être considéré comme le père de l'Union démocrate chrétienne (CDU) et esquissa l'évolution de ce parti : l'aile catholique flirtait avec les socialistes en abandonnant un conservatisme dépassé à l'aile protestante. M. H. Diem déclara : « J'ai permis à ma communauté de choisir entre tous les partis, des démocrates aux communistes, à l'exception de l'Union démocrate chrétienne. » M. de Quervain rappela la tentative, si instructive, d'Abraham Kuyper, fondateur d'un parti calviniste antirévolutionnaire [1]. Mais Kuyper a déformé Calvin. L'Union démocratique chrétienne s'inspire de doctrines issues du droit naturel. Le livre de M. Emile Brunner, *Gerechtigkeit*, pourrait à bon droit passer pour le programme d'une Union démocratique chrétienne en Suisse. Il importe au contraire d'annoncer l'ordre de Dieu dans la liberté chrétienne.

Puis, M. E. Wolf (Gœttingue) exposa *l'éthique sociale du luthéranisme* devant une assemblée impatiente de l'entendre. Selon ses vues, il faut situer aujourd'hui le chrétien dans toutes les implications sociales, le considérer dans sa totalité de personne séculière, dépasser ainsi à la fois les tentatives libérales de Trœltsch ou de Naumann et l'idéalisme conservateur de Stöcker et de Brunstäd [2]. Dieu exerce son action sur l'homme par son règne temporel tout autant que par son règne spirituel. L'Etat n'est pas une institution nécessitée par le péché. Il est une « création paradisiaque ». L'homme est collaborateur de Dieu, mais il n'est pas « concréateur » avec Dieu. Le chrétien ne doit pas se retirer du monde. C'est en acceptant de participer à l'évolution de l'histoire qu'il pourra accomplir son service politique.

M. Markus Barth (Bubendorf, Bâle-Campagne) ayant demandé quelle place spécifique une telle éthique sociale réservait à la communauté chrétienne, fondée sur le sacrement, M. E. Wolf répondit qu'il s'agissait là du *status ecclesiasticus* compris non comme une institution, mais comme la *viva vox evangelii*. L'homme n'est pas une personne chrétienne ou une

[1] Abraham KUYPER (1837-1920), théologien réformé hollandais. Très conservateur, il voulut d'abord restaurer dans l'Eglise la doctrine et la discipline du Synode de Dordrecht (1619). Les résistances l'incitèrent à fonder une Eglise particulière (1886). En politique, lutta contre le libéralisme et le socialisme, pour une conception « chrétienne » (autoritaire et conservatrice) de l'Etat et de l'école. *N. d. t.*

[2] Ernst TRŒLTSCH (1865-1923), le plus marquant et le plus sagace des théologiens modernistes. Il souligna l'importance de l'élément social dans le christianisme. (*Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. 1912.)

Friedrich NAUMANN (1860-1919), théologien et homme politique. Evolua du socialisme chrétien au christianisme social, puis au nationalisme social. Abandonna le ministère pastoral en 1897, peu après avoir fondé la « Société nationale sociale ». Il mourut président du parti démocratique allemand.

Adolf STŒCKER (1835-1919), théologien, homme politique et journaliste. S'éleva contre la misère des ouvriers et voulut enrayer les tendances antireligieuses du socialisme allemand. Prédicateur à la Cour, antisémite, membre du parti conservateur, il évolua par la suite vers un christianisme social plus progressiste. Partisan de la séparation de l'Eglise et de l'Etat.

Friedrich BRUNSTÆD (1883-1930), philosophe et théologien. Préconise l'idéalisme allemand pour remédier au sécularisme issu de l'*Aufklärung*. *N. d. t.*

personne séculière par des qualités intrinsèques, mais par ses rapports différenciés avec le prochain. Le sacrement ne joue pas un rôle central dans la notion que Luther se fait de l'Eglise, parce que la foi et ses tentations sont toujours l'apanage de l'individu. Sans doute, le vieux luthéranisme déjà revint à la notion catholique de la sanctification conçue comme une amélioration de l'homme, comme une séparation du monde et un effort de perfectionnement *(tertius usus legis* [1]*)*, au lieu de partir du fait que l'homme tout entier *est* déjà enfant de Dieu. Selon la conception luthérienne courante, infralapsaire [2], l'Etat ne serait qu'une institution nécessitée par le péché. Cette conception est erronée. Pour Luther, toutes les institutions divines, en tant que créations de Dieu, sont bonnes. L'homme les livre au péché en en faisant un mauvais usage. Mais il peut par la grâce de Dieu contribuer à les délivrer de leur captivité.

Les derniers jours apportèrent encore un rapport de M. K. G. Steck sur *le service politique dans le catholicisme contemporain.* L'auteur s'appliqua à exposer rigoureusement la pensée scholastique et juridique des encycliques romaines. M. Wolf ajouta quelques remarques sur d'autres aspects du catholicisme en Allemagne. M. Bultmann insista sur le fait qu'une éthique sociale d'inspiration évangélique ne peut se passer, elle non plus, d'une idée dirigeante, d'un programme et d'expériences concrètes.

Un travail de M. Paul Schempp sur *l'Evangile, sagesse politique* et un *tour d'horizon* de M. H. Diem, qui suscita l'opposition d'une partie de l'assemblée par les vues très particulières qu'il développa sur les rapports entre l'Est et l'Ouest, terminèrent le cycle des conférences. Avant de se séparer, on vota une résolution relative à la situation politique, où l'on fit ressortir les conséquences de l'Evangile pour le droit et l'Etat.

Il est fort difficile de rendre compte d'une session si riche. Il faudrait relever tant d'aperçus intéressants et suggestifs, tant d'échappées imprévues, dans les travaux et les discussions. Il faudrait aussi fixer le « fluide » propre à ce genre de rencontres.

A tout le moins, un rapporteur désireux d'être aussi complet que possible ne tentera pas de dissimuler les questions et les doutes qui peuvent s'être élevés dans son esprit. L'intention de ces journées était d'exprimer, dans sa vérité, le caractère pleinement séculier de l'Eglise. Qui ne se réjouirait de voir l'Eglise converser avec les chefs des partis socialistes ? Qui contesterait que plusieurs déclarations importantes aient été faites, auxquelles peuvent se rallier pleinement ceux mêmes qui ne partagent pas nécessairement les opinions ecclésiastiques et théologiques de la majorité de l'assemblée ? Et pourtant, rend-on vraiment service aux hommes d'Etat, aux peuples, au monde en un mot, quand on projette sur l'Eglise une lumière

[1] Cf. Calvin. *Institution*, II, 6-17. Le premier office de la loi (*usus elenchticus*) est de convaincre l'homme de péché (II. 6-9), le second (*usus politicus*) de réprimer les violences des hommes pécheurs (II, 10-11), le troisième (*usus didacticus*) de guider l'obéissance des croyants (II, 12-17). Emil Brunner (*Das Gebot und die Ordnungen*, pp. 123 sqq.) renverse l'ordre des deux premiers usages. *N. d. t.*

[2] Infralapsaire : qui se rapporte à un état de choses postérieur à la chute. Ant. : supralapsaire. *N. d. t.*

exclusivement critique ? Ne tente-t-on pas, inconsciemment peut-être, de dissoudre l'Eglise dans le monde ? Etait-il équitable de porter un jugement presque toujours négatif sur les efforts réels de nos pères à la recherche d'une éthique sociale inspirée de l'Evangile ? N'aurait-il pas été plus conforme à la justice et à la vérité historique de souligner le résultat positif de leur travail et d'y ajouter, en toute modestie, la contribution que nous croyons devoir y apporter aujourd'hui ? Grâce à Dieu, la chrétienté actuelle a pris enfin conscience du service spécifique que l'Eglise doit rendre au monde. Mais il ne faudrait pas pour autant méconnaître et oublier le legs authentique du récent combat de l'Eglise : la voie intérieure, le recueillement silencieux, dont un Dietrich Bonhœffer nous a laissé l'exemple. Devons-nous vraiment échanger ce précieux héritage contre une attitude politique précipitée, où nous recommencerions à adopter d'emblée dans l'Eglise les opinions politiques en vogue [1] ? Nous avons raisons d'apprendre à connaître le communisme sans nous laisser influencer par des préjugés ou des craintes. Mais pouvons-nous ignorer l'inhumanité avec laquelle nos frères sont traités par l'occupant de l'Est ? L'Eglise ne doit-elle pas prendre au sérieux les signes apocalyptiques du temps présent ? Ne nous rendrions-nous pas coupables de nouvelles confusions, si nous ne nous efforcions d'appeler l'injustice par son vrai nom, d'où qu'elle vienne ?

Le cadre extérieur et le déroulement de ces journées soulèvent des questions analogues : a-t-on vraiment réalisé à Bad Boll une vie communautaire authentique ? Que penser de la spiritualité de ces journées ? Certes, on a célébré des recueillements matinaux. Mais, par suite de la prédominance massive des discussions intellectuelles et théologiques, toute la rencontre n'est-elle pas devenue trop semblable à la réunion d'un parti politique ou ecclésiastique ? Ne négligea-t-on pas la communion, seule efficace, avec la totalité de l'Eglise chrétienne ? Il est pour le moins significatif qu'à Bad Boll on ait pu affirmer que la continuité de l'Eglise consistait dans le dialogue théologique.

Ces questions n'enlèvent rien d'ailleurs à l'apport positif des discussions et des rencontres humaines, une joie pour nombre de participants. Les frères et amis suisses présents en particulier se seront réjouis de la sympathie générale dont ils ont été l'objet de la part des Allemands. Mais de telles questions ne sont pas toujours entendues et acceptées. Alors apparaît le douloureux fossé qui empêche la communion fraternelle dans l'Eglise évangélique allemande.

Il ne s'agit pas de positions confessionnelles ou ecclésiastiques, mais du fondement chrétien lui-même auquel — c'est notre conviction — la doctrine luthérienne de la sainte Cène rend un témoignage non équivoque. Chacun de nous, à sa place, doit s'efforcer de chercher le vrai dialogue et de ne pas le laisser tomber. Quelle que soit l'issue de tels contacts, notre prière appartient à la communauté, qui nous fait vivre tous les jours, de l'Eglise une et sainte.

Reinhardt MUMM.
(Traduction de Jean-Louis Leuba.)

[1] Cf. à ce sujet le passage de M. BARTH sur la démocratie, *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (Theologische Studien n° 20. Zollikon-Zurich 1946, p. 36). *Note de l'auteur.*

L'ÉGLISE ANGLICANE EN 1947

La fin de l'année nous donne l'occasion de passer en revue la vie religieuse et le travail de l'Eglise en 1947. Certes, notre bilan ne se présente pas comme un compte d'actif et de passif, à l'instar d'un bouclement commercial. Le vrai capital de l'Eglise, c'est la foi ; son bénéfice, c'est l'obéissance fidèle. Les faits que nous allons mentionner ne sauraient faire oublier la vie « normale » des chrétiens anglais, leurs joies, leurs sacrifices, ni dissimuler leurs déficits manifestes.

Qualifier 1947 d'année difficile serait trop peu dire. La vie de l'Eglise, comme celle des individus, a été touchée par la gravité de la situation générale, dans le monde et dans le pays. Pourtant c'est un signe de la force et du caractère surnaturel du corps de Christ que les bouleversements sociaux et économiques n'aient pas plus durement marqué ses activités. En dépit de tous les obstacles, le travail paroissial et missionnaire n'a cessé de se développer. D'autre part, la faible assistance au culte et la baisse des ressources constituent des problèmes urgents.

La question du ministère est la plus délicate. Les universités et les collèges regorgent de candidats à l'ordination, qui sont pour la plupart revenus du service militaire et dont les études sont à la charge de l'Etat ou de l'Eglise. Lorsqu'ils auront terminé leur préparation et pourront relever le clergé surchargé, ils appartiendront à la partie la plus pauvre de la communauté. Il est difficile de prévoir comment ils pourront nouer les deux bouts ou comment l'Eglise pourra augmenter leurs traitements. L'argent manque. Il en résultera une situation nouvelle des ecclésiastiques en Angleterre, contraire à la tradition bien que peut-être plus conforme à l'Evangile.

Qu'en sera-t-il des prochaines années ? Y aura-t-il un nombre suffisant de recrues pour le ministère ? La perspective n'est pas brillante. L'Eglise a établi un comité central pour examiner tous les candidats. Cette mesure, nécessitée par le grand nombre présent des candidats, a soulevé de vives critiques : on a parlé du « totalitarisme » de l'Eglise. Pourtant elle était nécessaire. On notera avec intérêt que, dans l'ensemble, le niveau intellectuel des candidats est plus élevé que jadis, tandis que leur niveau social — si une telle chose existe... — est en baisse. Le monde de demain aura vraiment des bergers pris en son sein. Ces hommes, habitués à un train de vie moins élevé, pourront mieux résoudre le problème de leur pauvreté.

La tension provoquée par la complexité de la situation intérieure explique aussi que l'année n'ait guère marqué au point de vue théologique. Sans doute avons-nous tous bénéficié de la reprise de contact avec nos frères en la foi dispersés dans le monde. Les Anglicans ont été présents à Oslo : être ensemble sans être encore un, telle fut leur expérience. L'Eglise d'Angleterre a été représentée à Genève pour faire prévaloir les principes chrétiens dans la Charte des droits de l'homme. On se prépare



à la conférence œcuménique d'Amsterdam, en été 1948. Et bientôt, pour la première fois depuis la guerre, la conférence de Lambeth réunira tout l'anglicanisme. Je sais un évêque de Chine qui desservira un faubourg de Londres, pendant le temps que lui laisseront les débats sur « Foi et Constitution » ! Tout ceci — événements nouveaux et contacts repris — est heureux et nous rappelle notre place et notre responsabilité dans un monde dont l'avenir est si menaçant qu'il fait revivre les peurs apocalyptiques et naître les espérances eschatologiques.

La sensation de ces derniers mois a été une déclaration officielle de l'archevêque de Cantorbéry, soutenu peu après par l'archevêque d'York. Ces deux prélats entendaient défendre l'orthodoxie et raffermir les membres de l'Eglise troublés par un livre du docteur Barnes sur « L'origine du christianisme ». Les évêques déclarèrent que, tout en ne doutant pas de la sincérité de l'auteur, ils étaient fort troublés par ce livre et tenaient à se désolidariser de son message. Cette affaire causa pas mal de bruit car le docteur Barnes, un mathématicien de premier ordre, est évêque de Birmingham. Aux yeux de ses confrères, il eût dû normalement démissionner. Mais, dans une déclaration privée, il donna aussitôt à entendre qu'il n'en ferait rien, qu'il n'était qu'un simple champion de la vérité et qu'il accomplirait sa mission aussi à titre d'évêque.

On soulignera qu'il ne s'agissait pas d'une querelle de personnes. La conséquence immédiate fut que ce livre, presque inconnu, se répandit très rapidement, jusqu'en Amérique, et que l'édition en fut bientôt épuisée. Des milliers d'hommes et de femmes non prévenus vont apprendre dans ces pages ce qu'est « la réalité du christianisme ». Comment à leurs yeux le pauvre évêque persécuté ne serait-il pas la source infaillible de la vérité ? Quant aux chrétiens orthodoxes, ils ont à faire face, pour la première fois en pleine conscience, au défi arrogant et spectaculaire du modernisme. Assurément, il est singulier que le monde et l'Eglise de 1947, avec les problèmes que nous avons signalé plus haut, doivent se mesurer avec les tenants du libéralisme. L'issue peut être heureuse. Ce débat peut apporter plus de vigueur à l'effort théologique s'il est vrai que nous aurons toujours les modernistes, comme les pauvres, avec nous...

A n'en pas douter, le docteur Barnes est un extrémiste. Certaines de ses assertions rencontrent la critique sévère de ses amis les plus dévoués. Pour lui, c'est un article de foi qu'il n'y a pas eu de miracles et que le pacifisme a été le centre de l'enseignement de Jésus. Ce message central, le docteur Barnes croit le découvrir en recourant à l'analyse historique. Mais il la base sur des notions préconçues. Il désire certainement atteindre la vérité impartiale. Mais on déplorera que sa science ne soit pas aussi moderne qu'il le pense en toute sincérité. Son refus de la discontinuité, par exemple, est dépassé. Il ignore la théorie des quanta et les possibilités de mutations spontanées. Il n'aboutit qu'à des résultats négatifs : tout ce qui est « fantastique », « extravagant » ou « incompréhensible » dans le Nouveau Testament, doit être sacrifié. Les documents sont ses victimes favorites : il leur attribue les dates tardives qui lui conviennent. L'humaniste chrétien moderne se débarrasse ainsi des « insertions tardives », source déplorable d'« absurdités évidentes ». Saint Paul n'échappe pas à ce traitement et il s'en trouve très mal. Ou il n'a pas écrit les lettres qu'on lui attribue (Première aux Corinthiens, une

partie des Romains), ou alors ses erreurs sont combattues sans merci. Son enseignement sur les sacrements provient naturellement des mystères orientaux. La Didaché est accueillie à bras ouverts, car elle se prête à la thèse qu'il n'y a jamais eu à cette époque de croyance aux sacrements ou à un ministère ordonné. Comme le note le docteur Dodd, professeur de Nouveau Testament à l'Université de Cambridge, dans son article sur « les débuts du christianisme », ces débuts s'évanouissent dans un brouillard d'incertitudes. Les récits évangéliques ne bénéficient pas d'un traitement de faveur : le récit de la Passion n'est qu'une pieuse fiction. Selon le docteur Dodd, une telle méthode est fatale parce qu'elle encourage l'auteur à un découpage systématique : on analyse de petits fragments, choisis arbitrairement, et on les rejette comme sans valeur. Quiconque a la moindre connaissance de l'histoire du christianisme rejettera une pareille argumentation. Mais qu'en sera-t-il de l'homme de la rue ?

L'année 1947 a apporté d'autres travaux théologiques, moins sensationnels, mais plus sains. A Oxford, la tradition Haute-Eglise triomphe et développe l'anglocatholicisme sous sa forme traditionnelle. Il y a de bonnes raisons de combattre l'hérésie, nous venons de le voir. Malheureusement, à cause des difficultés du langage technique, la scholastique nouvelle est peu accessible aux non théologiens. Le livre de M. Mascall *Le Christ, le chrétien et l'Eglise* affirme à nouveau, et fort opportunément, les éléments essentiels de la christologie, mais il ne rencontrera qu'un faible écho dans les masses. Par ailleurs, M. C. S. Lewis reste le même apologiste moderne de grande classe. Son livre sur les miracles est sorti de presse avant l'attaque du docteur Barnes. Il aura pu la prévenir utilement. M. A. Richardson, dans un ouvrage plus récent sur l'apologie chrétienne, traite avec succès du dogme traditionnel et de la critique contemporaine. Ouvertement, la bataille, la vieille bataille entre la religion révélée et la critique empirique continue. Personnellement, je suis un peu surpris et abattu de constater que le grand œuvre de la génération précédente — les Gore, les Quick, les Inge, les Temple — est déjà dépassé et impuissant sur la scène théologique d'aujourd'hui. *Sic transit gloria...* même en théologie.

Il faut que l'Eglise sache si ses apologistes parlent dans le vide ou s'ils annoncent la Parole de Dieu à leur génération. L'épisode Barnes n'est rien en comparaison des événements ecclésiastiques de l'Inde du Sud. Vers les années 1920, un plan a été conçu pour réunir les Eglises protestantes de cette contrée. Un immense effort de prière et de bonne volonté a abouti à un texte final qui a été accepté. Ce plan a été mis en œuvre dès la fin de la guerre. Son premier résultat est que des chrétiens autrefois en communion avec l'Eglise anglicane sont maintenant dans un corps différent, hors de cette communion. On déplore ici la précipitation avec laquelle ce plan a été mis en pratique avant la conférence de Lambeth, prévue pour 1948, où les évêques auraient pu et dû l'accepter. Le manque de patience des Indiens a causé un schisme et c'est dommage, car il s'agit d'une expérience œcuménique d'une extrême importance. Il est fort regrettable que l'unité ait été acquise aux dépens d'une rupture. Il est juste aussi de remarquer que de telles critiques ne saisissent pas qu'il est un temps où la nécessité de l'action prime celle de l'ordre. On attend avec impatience les développements ultérieurs, espérant que cet

état de choses ne se perpétuera pas. La situation actuelle peut avoir toutefois une réelle valeur, si elle nous enseigne — en Angleterre comme ailleurs dans l'Eglise — qu'il est temps pour le mouvement œcuménique de formuler sa théologie. C'est peut-être notre plus grande tâche. Le docteur Barnes, l'Eglise unie de l'Inde du Sud, voilà peut-être pour nous, en Angleterre, deux signes divins qui, s'ils sont compris, nous amèneront à un travail de théologie systématique plus conscient. En tout cas, l'année 1947 nous aura aidé à comprendre que la théologie, souvent dépréciée en pays anglo-saxon, est la clef de toute notre situation.

Ulrich Simon,
Kings College, Londres.

(Traduction de J. Soulier et J.-L. Leuba.)

LA VIE DE L'ÉGLISE

COMMENT SUPPRIMER LES DÉFICITS DES SOCIÉTÉS DE MISSIONS?

Pour les missions autant que pour l'Eglise, il importe que le problème missionnaire soit revu dans son ensemble. Ce problème s'impose d'ailleurs toujours davantage comme l'un de ceux qui doit tout particulièrement s'intégrer dans la vie de l'Eglise *d'aujourd'hui. C'est pourquoi l'article de M. André Roux, directeur-adjoint de la société des missions évangéliques de Paris, sera suivi, le plus régulièrement possible, d'autres articles traitant des différents aspects de la missiologie moderne. La rédaction de* Verbum Caro *prendra connaissance avec intérêt des contributions qui lui seront envoyées à ce sujet en vue d'une éventuelle publication.* — J.-J. v. A.

En lisant ce titre, beaucoup souriront : S'agirait-il d'une boutade ? L'auteur croirait-il à la vertu de quelque recette ? Que le sujet soit d'actualité, certes. Mais est-il bien posé ?

Il m'a été proposé, et a suscité en moi d'abord un peu du même étonnement. Puis, je l'ai regardé de plus près et il m'a semblé moins étonnant, plus justifié dans sa forme même.

Les sociétés de missions poursuivent au nom de l'Eglise une œuvre magnifique pour obéir à un ordre de Dieu, et les résultats acquis plongent dans une stupeur émerveillée tous ceux qui ont l'occasion de les contempler. Aucune autre entreprise n'a suscité de pareil enthousiasme, et d'abord chez tous ceux qui lui ont consacré leur vie ; aucune autre n'a eu pour l'histoire de l'Eglise et de l'humanité des conséquences aussi profondes et durables : saint Paul a plus fait pour l'Occident que toutes les légions d'Alexandre, des Césars romains, et de leurs successeurs ; Livingstone a plus fait pour l'Afrique que toutes les armées, et les maisons de commerce de l'Europe et de l'Amérique. Seule la mission apporte à ces peuples que bouleversent, soulèvent, exaltent, anéantissent les propagandes humaines, une parole de paix, d'éternité. Seule, elle peut créer, en Afrique et en Asie, des peuples libres d'hommes libres qui formeraient ensemble la famille des enfants de Dieu dans le monde. Elle peut le faire et elle le fait par la Parole de son Seigneur.

Et une œuvre de ce genre se trouve constamment entravée par des soucis financiers ! Peu de choses sont aussi bien faites pour nous montrer la vanité de la sagesse humaine... et « chrétienne ». Pour obéir à un ordre formel de Dieu, des hommes se sont levés. Revêtus de la puissance de Dieu, ils ont vu sous leurs yeux se dresser des Eglises innombrables qui ne demandent qu'à croître encore... mais dont l'avarice de l'Eglise compromet sans cesse l'expansion.

Oh, certes, il s'agit d'une œuvre de Dieu, et Dieu peut agir hors de son Eglise défaillante, mais il veut qu'elle prenne part à son œuvre. Elle ne peut s'y refuser, elle doit donner à la mission, à *sa* mission, toute l'attention, tout le soutien voulus, elle ne doit pas permettre que des déficits financiers arrêtent dans leur tâche ses envoyés. Il est impossible de penser autrement. La seule question qui se pose est donc bien : comment supprimer les déficits des sociétés de missions ?

Il ne peut être question dans un tel article que de présenter très sommairement quelques-unes des remarques que suggère un tel sujet. Certaines de ces remarques concernent les sociétés elles-mêmes, d'autres les Eglises, l'ensemble des chrétiens qui les aident de leurs prières et de leurs dons.

A. Les sociétés de missions devront:

1. Ne pas croire à la nécessité d'un déficit.

Aux sociétés, peut-être dirons-nous que leur premier devoir est de ne pas croire à la nécessité des déficits, dans les deux sens du mot « nécessité ».

Il n'est pas vrai que des déficits attendent nécessairement les sociétés de missions, qu'il y ait là devant elles une fatalité. Toutes choses sont possibles à Dieu et en particulier de donner à son Eglise les moyens d'accomplir son œuvre. Que nous ayons parfois besoin, pour brider nos prétentions, de voir que Dieu ne bénit pas nécessairement toutes nos entreprises, soit ; mais quand, dans la foi, nous travaillons pour lui, nous pouvons attendre de lui le secours et la victoire.

Et il n'est pas vrai non plus que les déficits soient *nécessaires* pour pousser les chrétiens à donner pour les missions. Entendons-nous bien : pendant de longues années, beaucoup de sociétés ont vécu avec la tradition du déficit, et toute une psychologie du don — une psychose faudrait-il dire — en est sortie, dont on ne saurait nier la réalité. Beaucoup ont pris l'habitude d'attendre que soit connu le chiffre du déficit en fin d'exercice pour mesurer l'effort à fournir, et accomplir un acte qu'ils se réjouissent alors d'être « libérateur ». Certes, il y a parmi ceux-là d'admirables amis des missions, qui, ayant donné beaucoup tout au long de l'exercice, font à ce moment-là un effort de plus, dont la générosité est absolue, et sans calcul ; mais combien aussi qui y mettent un autre esprit, et veulent ne donner qu'à coup sûr... rien si on n'a pas vraiment besoin d'eux. Ce manque de générosité, de gratuité est pénible ; on ne sent pas là le don joyeux pour une œuvre aimée, le seul qui soit agréable à Dieu.



Mais il est bien plus grave de voir certains responsables des missions se réjouir presque d'avoir un déficit parce qu'ils y trouvent une occasion, un moyen d'en appeler au peuple chrétien sur un ton pathétique, poignant, qui leur paraît, au fond, très propice. Quelle est, en une telle attitude, la part d'inconsciente comédie, de mépris du caractère chrétien de l'homme et de l'offrande ? Il vaudrait la peine de se le demander.

Devant une vraie détresse qu'on n'aura pas voulue, des accents pathétiques seront justes, certes, et porteront ; mais faire de cela un « truc » pour émouvoir les fidèles paraît singulièrement malsain. Certains déficits ont été balayés dans un élan de foi et de générosité et cela sera vrai demain comme hier ; mais gardons-nous de cultiver le déficit et de mentir ainsi

aux hommes et à Dieu. Si chaque année nous jouons perdant à l'avance, alors les « campagnes pour le déficit » feront partie de notre arsenal, le « cher vieux déficit » s'installera chez nous en bonne place et pour la masse des chrétiens, son spectre sera lié comme un « double » à toute image de la mission. La mission apparaîtra alors comme une œuvre toujours en retard, donc peu entraînante pour les jeunes et dépassée par les événements.

Un jour, au cours d'une campagne financière, un banquier disait à l'étudiant que j'étais alors : « Dites bien à votre société des missions que nous, banquiers, nous ne donnerons jamais pour une affaire en déficit. » Il avait tort certes, parce que la mission n'est pas une « affaire » qui puisse régler ses dépenses en fonction des recettes mathématiquement évaluées. Mais il y a dans sa critique quelque chose à retenir. Nous ne devons pas cultiver cette instabilité de nos budgets et la traiter comme un moyen de propagande. C'est psychologiquement faux et c'est surtout indigne de notre but, de nos amis, et de notre maître. Appelons plutôt les chrétiens à donner joyeusement chaque jour ce qu'il faut, plus qu'il ne faut, pour le travail de Dieu.

2. Etudier leurs budgets au plus près, réduire leurs frais généraux, développer la générosité dans les Eglises indigènes.

Un autre devoir des sociétés de missions, en un temps surtout où de si grands besoins sollicitent de toutes parts les chrétiens, et d'établir leur budget avec une attention très grande : le plus de postes possible sur les champs de mission seront progressivement remis à des ouvriers indigènes de l'Eglise et l'Eglise locale en sera financièrement responsable — il le faut absolument d'ailleurs pour qu'elle acquière le sens de son devoir ; les missionnaires ne feront jamais que ce qu'aucun indigène ne peut faire, ils ne seront qu'à des postes de direction, et rarement très nombreux sur une station ; leurs traitements ne prétendront pas s'aligner — même d'assez loin — sur ceux des administrateurs ou des commerçants : ils pourront alors demander aux pasteurs et aux catéchistes indigènes de suivre la même voie. Enfin, en Europe, les frais généraux des sociétés seront réduits au minimum : direction, formation des élèves, propagande devront être équipés pour atteindre leur but, mais on se rappellera toujours ce qu'il en coûte à beaucoup de soutenir comme ils le font les œuvres missionnaires, et on tendra à la plus grande simplicité.

Avoir ou n'avoir pas de déficit peut dans une large mesure dépendre de cela ; et donner toujours à ceux qui ont un déficit en pensant qu'ils ont de plus grands besoins, n'est pas nécessairement légitime.

3. Dire à l'Eglise ce qu'elles en attendent : organiser sobrement et avec confiance le témoignage missionnaire et l'effort financier.

Dans la plupart des cas qui nous intéressent directement, les sociétés de missions, nées du réveil, se sont fondées en marge des Eglises.

Soutenues d'abord par la foi et la générosité des groupes d'« amis des missions », elles voyaient leurs budgets assurés pour une part très considérable par quelques gros donateurs. Leurs comités n'étaient, en somme, responsables devant aucun organisme. Cela leur donnait légitimement une

grande indépendance, dont il reste encore beaucoup de traces. Mais l'extension de l'action missionnaire, l'intérêt croissant que les Eglises y prennent, la conscience que l'Eglise prend de son devoir missionnaire, la nécessité à la fois spirituelle et économique d'étendre leur base de soutien, ont conduit peu à peu nos sociétés à remettre en question leurs relations avec les Eglises. Nous sommes dans ce domaine au stade de la recherche. Il faut pousser cette étude activement, avec prudence et loyauté, et il en sortira certainement une ère nouvelle et pleine de promesses pour l'Eglise elle-même.

Mais ce que nous pouvons faire tout de suite, c'est dire toujours plus aux Eglises ce qu'est dans son détail quotidien et local la tâche missionnaire ; leur dire ce que nous attendons d'elles, les engager dans la pensée et l'action missionnaires autrement que par des appels financiers : livres, revues, cercles d'études missionnaires, cultes, conférences, projections, films, disques de chant, expositions d'objets et de travaux indigènes, tout cela doit être développé, étudié avec soin et pénétrer jusque dans les plus lointaines paroisses.

L'organisation du témoignage missionnaire (nous éviterons autant que nous le pourrons le mot propagande, si mal porté bien souvent), celle de l'effort financier seront des appoints considérables. Dans chaque région, chaque ville, chaque Eglise, chaque groupe de jeunesse, un ou plusieurs responsables auront appris à dire ce que fait la mission, et quand ils solliciteront des dons, ils n'auront plus l'air de tendre une main timide et hésitante, mais ils auront conscience de donner aux fidèles l'occasion d'un geste qui enrichit, dont on attendait de pouvoir le faire, qu'on est heureux et soulagé d'avoir enfin accompli.

Tels sont quelques-uns des moyens qu'emploieront les sociétés de missions pour supprimer leurs déficits.

B. Que pourront, de leur côté, faire les Eglises ?

1. Etudier le sens même de la mission — et comprendre qu'elle est la « mission de l'Eglise ».



On ne peut séparer la tâche de l'Eglise et l'action missionnaire. Dans l'ordre de Jésus au jour de l'Ascension cela est bien marqué. Les formes de ministères, les questions posées par le travail quotidien varieront avec les circonstances locales, sociales ; mais la mission restera toujours dans l'Eglise. Il ne saurait être question d'opposer leurs besoins en hommes, en argent, pas plus qu'un père ne saurait dire qu'il nourrira tel de ses enfants quand l'aîné sera repu ! L'Eglise doit entendre tous les appels qui montent vers elle puisque son Seigneur lui a confié la terre entière. Elle ne peut s'arrêter en route ou elle manque à sa mission. Alors, parce qu'elle n'obéit pas, parce qu'elle ne croit pas, de son côté elle connaît des déficits.

L'histoire des missions — et en cela il sera particulièrement utile à l'Eglise de l'étudier — montre que les Eglises qui ont donné sans compter pour les missions leurs enfants et leurs biens ont été comblées des richesses de Dieu ; celles qui ont « compté » leurs ressources... les ont perdues et se sont endormies.

2. Retrouver et enseigner le sens de l'offrande.

Trop de membres donnent pour l'Eglise des sommes dérisoires qui n'ont aucun rapport avec ce qu'ils gagnent, et dépensent par ailleurs pour eux-mêmes des sommes considérables. Réfléchir d'abord à cela et présenter cette question sérieusement aux fidèles.

Ce que nous donnons à l'Eglise, ce que nous faisons pour que soit connu le nom de Dieu, cela seul est pour l'éternité. Tout le reste est pour le temps, pour la mort.

Chacun a-t-il bien compris cela ?

Qu'avons-nous fait dans nos travaux, et nos loisirs, avec nos enfants et nos biens qui soit vraiment pour l'éternité ? Pourquoi nous engageons-nous, comme si elles étaient vitales, en tant d'œuvres vaines ?

Si les chrétiens comprenaient cela, nos caisses déborderaient et l'Eglise serait vraiment conquérante.

A ceux qui disent : « La question financière est une question spirituelle », d'autres répondent : « Non, la question spirituelle est une question financière. » Le service de Mammon, son esclavage voilé ou avoué est l'obstacle essentiel au salut. L'amour de l'argent est une racine de tous les maux. L'Eglise doit attaquer Satan sous cette forme, Mammon, où il revêt l'une de ses plus grandes puissances. Il a eu cette ruse de faire croire trop souvent qu'on ne devait pas parler d'argent, que c'était indigne dans l'Eglise, et de se constituer ainsi un domaine doublement réservé. Ne nous y laissons pas prendre et libérons l'argent de cette lourde hypothèque. Il peut être un merveilleux moyen d'action quand il est, avec tous les autres dons de Dieu, joyeusement consacré à son service. Si nous ne le disons pas, nous sommes complices et nous privons les membre de nos Eglises de l'une des plus grandes joies qui soient : donner à Dieu, et son argent et tous les autres biens que nous tenons de lui.

3. Trouver les moyens pratiques de faire une place régulière à la mission dans son effort financier.

Ici, nous entrons dans un domaine essentiellement pratique où bien des initiatives peuvent être prises. Citons-en quelques-unes parmi celles que l'expérience a révélées utiles :

— Une collecte mensuelle ou trimestrielle pour la mission est instituée au cours du culte.

— Quand le système des souscriptions fractionnées a été adopté avec des enveloppes distribuées à tous les membres de l'Eglise, une ou plusieurs fois par an une enveloppe pour les missions est jointe à celle pour l'Eglise.



— Un culte d'offrande pour la mission est organisé : chacun apporte son offrande tandis que des paroles bibliques appropriées sont lues ou que l'on entend des chants, ou de la musique. Cet effort a été préparé par une prédication, par l'envoi du journal paroissial où l'appel missionnaire a été exprimé.

— L'Eglise locale ou régionale prend à sa charge une part du budget missionnaire qui incombe aux chrétiens de son ressort, et se tient pour responsable des sommes à trouver qu'elle transmet périodiquement, comme elle le fait de ses propres fonds.

Bien d'autres méthodes peuvent être découvertes, toutes bonnes si elles contribuent à donner à l'ensemble du peuple chrétien une conscience nouvelle du devoir missionnaire de l'Eglise.

Enfin, l'Eglise et la mission ensemble doivent par-dessus tout *savoir qu'aucun de ces moyens n'est suffisant, mais que tout est possible à Dieu.*

Tout ce que nous avons dit nous paraît vrai, nécessaire, mais, bien sûr, pas suffisant. Il était à peine utile de le souligner. Ces méthodes, ces principes de travail, les sociétés de missions, les Eglises les étudieront et les mettront en œuvre en sachant bien qu'elles sont au « niveau des hommes » et que certaines choses sont impossibles aux hommes. Même ce que nous ferons de meilleur au niveau chrétien participera encore de l'insuffisance humaine. La prudence, l'orthodoxie financière pourront dégénérer en avarice, en manque de confiance en Dieu. La conviction qu'il faut aller de l'avant sans tenir compte des évaluations budgétaires peut dégénérer en terrible orgueil comme si Dieu devait toujours nous « couvrir ». Et dire qu'on « vit par la foi » en ne l'entendant que du budget, est accorder une bien trop grande importance à cet argent qu'on prétend éliminer de son souci..

Il ne saurait y avoir ici de recettes infaillibles, mais nous avons une assurance que tout est possible à Dieu, devant qui nous nous tiendrons toujours dans l'humilité de la foi.

C'est la prière qui restera le lieu essentiel de notre action. Nous y apprendrons à la fois la prudence et la folie qu'il faut.

André Roux.

A PROPOS DES RÉUNIONS DE PRIÈRES DE L'ALLIANCE ÉVANGÉLIQUE

Il y a un peu plus d'un siècle que fut fondée l'Alliance évangélique. Son but était de favoriser l'entente entre les différentes confessions chrétiennes, d'abattre les murs de séparation derrière lesquels, trop souvent, se cachait un orgueil confessionnel malsain. L'Alliance évangélique ne voulait pas, avant tout, amener les Eglises à retrouver l'unité, mais démontrer pratiquement que dans toute confession se trouvent des fidèles authentiques auxquels il importait de donner une occasion de s'unir fraternellement dans la prière. Ces réunions de prières ne devaient engager que ceux qui s'y rendraient, elles ne s'adressaient donc pas aux Eglises et aux groupements chrétiens en tant que corps constitués. Pareille entreprise devait susciter, dans le protestantisme, un très grand espoir, et porter aussi des fruits dont personne ne niera la saveur. Il serait ingrat aussi de ne pas souligner qu'avec les Unions chrétiennes de jeunes gens et de jeunes filles, l'Alliance évangélique a fait œuvre de pionnier.

Mais après avoir rencontré un grand encouragement — je pense par

exemple au rôle qu'y joua Frédéric Godet — après avoir été, pour beaucoup de paroisses, une occasion bénie de méditation et d'enrichissement, les réunions de prières de l'Alliance évangélique tombent de plus en plus en désuétude. Certains s'en effraient et y voient une raison de plus pour se plaindre de la régression de la piété dans notre peuple protestant, d'autres s'en réjouissent au contraire. Mais là n'est pas la question. Ce qui importe, c'est de comprendre les raisons pour lesquelles l'Alliance évangélique rencontre de moins en moins la faveur de nos paroissiens. J'en note quelques-unes :

1) Il me semble que l'Alliance évangélique n'a pas suffisamment compris que rien n'engage autant que la prière, que rien ne pousse autant à des actions concrètes. Or que s'est-il passé depuis cent ans pour les Eglises et les communautés qui se rattachent à l'Alliance ? La fraternité pour laquelle on intercède depuis si longtemps est-elle venue régler les rapports entre l'Eglise nationale et l'Eglise libre, entre les Eglises, les dissidences, les Unions chrétiennes, la Croix-Bleue, l'Armée du Salut ? Il faut reconnaître très franchement qu'à quelques exceptions près, cette fraternité demeure un rêve, et à force de faire ce rêve, on n'y croit plus. On a tellement cessé d'y croire que pour beaucoup, la semaine de prière du début de janvier est devenue une sorte d'alibi, une sorte de paravent derrière lequel on se cache pour se créer d'autant plus facilement, au cours du reste de l'année, les misères qui caractérisent si souvent les rapports entre les différentes fractions protestantes : médisance, prosélytisme, suspicion, etc. La semaine de prière, parce qu'elle n'aboutit à rien de précis et de constructif, parce qu'elle laisse chacun à sa place, parce qu'elle limite la fraternité à une sorte de façade de bienveillance, risque finalement de patronner une considérable hypocrisie. La prière qui n'entraîne pas de décisions douloureuses et violentes, pas d'obéissances, aboutit d'ailleurs toujours à l'hypocrisie.

2) Il me semble que l'Alliance évangélique, pour ne pas vouloir travailler à l'unité des *Eglises* mais seulement à la fraternité de leurs *membres*, a passé à côté d'une constatation qui s'impose toujours davantage : c'est que le morcellement de l'Eglise, l'écartèlement du corps du Christ est un scandale et un péché. Maintenant qu'elle a contribué admirablement à permettre à des chrétiens de différentes dénominations de se rencontrer, l'Alliance évangélique ne devrait pas fuir la nécessité de regarder en face le péché de la désunion, et d'abord de le désigner comme tel. Elle ne le fait pas. En raison d'une théologie spiritualiste que l'Ecriture nous a pourtant invités à abandonner, elle ne s'inquiète pas de ces divisions, elle les sanctionne même implicitement et explicitement. D'où sa stérilité. Car fuyant le seul problème réel qui devait se poser une fois franchi le premier pas qu'elle a fait, le problème de l'unité de *l'Eglise*, l'Alliance évangélique est condamnée à tourner à vide, à tomber, vraiment, dans les vaines redites. Elle reste lamentablement en deçà de ce qui est demandé à l'Eglise d'aujourd'hui.

3) Il me semble que l'Alliance évangélique a oublié que Dieu peut exaucer nos prières d'une façon bouleversante et inattendue, d'une façon surprenante. Elle n'a pas cherché à savoir si la somme considérable d'appels par lesquels elle a assailli le Seigneur avait peut-être trouvé son exaucement dans la création et la bénédiction du mouvement œcuménique. Elle ne

s'est pas demandée si le fruit de son labeur et de sa mission ne mûrissait peut-être pas dans ces congrès, ces recherches, ces conversations, ces combats qui se livrent sous le signe de *Life and Work* et de *Faith and Order*. Elle semble même refuser de se poser cette question, elle boude l'exaucement probable que Dieu lui a envoyé, parce qu'elle se rend compte que si c'est par le mouvement œcuménique que Dieu a répondu à ses prières, elle est contrainte de confesser qu'elle n'a fait qu'ouvrir un chemin qui la mènera là où il lui faudra renoncer à elle-même.

Ici, bien entendu, je ne fais que poser trois questions. On y répondra comme on croira pouvoir le faire avec obéissance. Je me demande cependant si le moment n'est pas venu, dans les paroisses où les pasteurs et les fidèles se posent les mêmes questions, de tenter une réforme très pratique : celle qui consiste à remplacer la semaine de prière de l'Alliance évangélique des premiers jours de l'année par la semaine de prière pour l'unité chrétienne (18 au 25 janvier), à laquelle nous convie le conseil œcuménique dont nos Eglises font officiellement partie. Au cours de cette semaine, il pourrait y avoir, dans les petites paroisses, outre les cultes d'intercession et d'humiliation, des conférences sur les différentes confessions qui font partie du mouvement œcuménique et sur les questions théologiques et pratiques qui se posent à lui ; et dans les grandes paroisses, plus fréquemment que c'est le cas présentement, des cultes interconfessionnels et des conférences faites par des représentants d'autres Eglises que la nôtre. Alors on ne tournerait plus à vide, mais on serait en marche vers le but qu'il faut, je pense, se hâter d'atteindre si l'on veut rester présent au monde d'aujourd'hui : l'unité de l'Eglise.

Jean-Jacques von Allmen.

P. S. — Je viens d'apprendre une nouvelle qu'il me paraît important de faire connaître : certaines paroisses réformées du Nord de la France ont pris la décision de préparer dans les conseils d'Eglise et les collèges d'Anciens la conférence œcuménique qui se réunira l'été prochain à Amsterdam. Elles étudient, l'une après l'autre, les différentes questions qui seront posées alors à toute la chrétienté non romaine. Cette initiative vient d'être imitée par l'Eglise évangélique réformée de Neuchâtel. En effet, en date du 2 février 1948, son Conseil synodal a envoyé à tous les pasteurs le programme de cette conférence [1], avec une circulaire qui dit, entre autres : « Le Conseil synodal estime qu'il est important que le mouvement œcuménique ne reste pas l'apanage de quelques personnalités appartenant aux organes directeurs, mais qu'il pénètre et prenne corps dans le peuple même de l'Eglise. Aussi nous vous recommandons de faire connaître et de faire étudier cette brochure par les cercles les plus étendus de votre paroisse. » Cet exemple ne pourrait-il être suivi par les autres Eglises de Suisse ?

[1] Le programme de la conférence d'Amsterdam a paru aux Editions Delachaux & Niestlé, sous le titre : *Désordre de l'homme et dessein de Dieu.*

NOUVELLES PASTORALES

Suisse française

Consécrations : MM. Henri Babel, Claude Reverdin (Eglise nationale de Genève), Henry Chavannes, Jean Curchod, Jean-Claude Dépraz, André Fleury, Jacques Genton, Robert Gessenay, Pierre Guex, André Mayor, Gaston Ray (Eglise nationale vaudoise), Marcel Chautems, Charles Gaillard (Eglise libre vaudoise). MM. les pasteurs Edmond Gruffel et Jean-Pierre Porret ont été agrégés au corps pastoral de l'Eglise nationale vaudoise.

Nominations paroissiales : MM. les pasteurs Marc Buck (La Motte-Chalençon, France), à Bercher (Eglise libre) ; Jean Curchod, à Palézieux ; Jean-Claude Dépraz, à Combremont-le-Grand ; Robert Dunant (Martigny), à Nyon (Eglise libre) ; Willy Fritschy (Sonvilier), à Tavannes ; Willy Gonseth, comme pasteur auxiliaire, à Tavannes ; Edmond Gruffel (Bassecourt), à Apples ; Pierre Guex, aux Granges de Sainte-Croix ; Ernest Jomini, à Lignerolle ; Jean-Pierre Maillard (Savigny), à La Sarraz ; Georges Mœschler (Héricourt, France), à Reconvilier ; André Muller (Tramelan), à Martigny ; Francis Nicolet, comme vicaire à Romont ; Sully Perrenoud, à La Chaux-de-Fonds ; J.-J. Pfister, à Saint-Gall (Eglise française) ; Jean-Pierre Porret, comme pasteur auxiliaire à Leysin-Feydey ; Claude Reverdin, à l'Eglise suisse de Londres ; Georges Thévenaz (Granges de Sainte-Croix), à Goumoëns-la-Ville ; Aloïs Unger (Huémoz), à Savigny ; Henri Werlen (Moudon), à Lavey-Morcles.

Nominations ecclésiastiques : MM. les pasteurs Ed. Dantan (Oratoire, Eglise libre de Genève), entre au service de la mission intérieure de l'Eglise nationale de Genève ; Ami-Louis Margot (Bercher, Eglise libre), nommé évangéliste-colporteur.

Décès : M. le pasteur Aimé Beaulieu (Boudry), 1889.

Facultés de théologie : octobre-décembre 1947 : a) *Lausanne,* Faculté universitaire : corps professoral : M. le professeur *G. Pidoux* (A. T.), en congé d'études, est remplacé par MM. les professeurs G. Nagel, E. Golay, M. Chapuis, et M. le pasteur E. Morerod (Yverdon) ; M. le professeur *Ed. Burnier,* en congé de santé (apologétique), est remplacé partiellement par M. Ed. Mauris, chargé de cours. — Immatriculations : 6. — Examens de licence en théologie : 3. — Examens de licence ès-sciences religieuses : 2. — b) *Lausanne,* Faculté libre : Corps professoral : M. le pasteur Ed. Pittet est chargé d'un cours d'Histoire des religions. — Immatriculations : 2. — La faculté a solennellement célébré son centenaire le 15 octobre 1947. — c) *Neuchâtel :* Immatriculations : 8. — Thèse de licence en théologie: 1.

France

Eglise réformée de France.

Consécrations : MM. François Bonnet, René Caldier, Yves Dartigue, François Gonin, Roger Lacombe, Alfred et Georges Richard-Molard, Georges Tartar, Roland Tartier.

Nominations paroissiales : MM. les pasteurs A. Barraud (La Rochelle, 5e circ.), à Limoges (5e circ.) ; H. E. Bastide (Générac, 9e circ.), au Havre (2e circ.).

Retraite : M. le pasteur J. A. Dartigue (Bordeaux, 6e circ.).

Décès : MM. les pasteurs B. Arbousset, Ed. Bénignus, Ph. Delord, Th. Guibal, A. Lemaire, H. Migot (Eglise française de Brighton, Angleterre), N. Poivre.

Facultés de théologie : a) *Montpellier :* Immatriculations : 74 ; Baccalauréats : 11 (en 1947). b) *Paris :* Corps professoral : M. J. G. H. Hoffmann, Dr théol., d'Uppsal (Suède), (Histoire ecclésiastique : provisoire) ; M. Marc Lods, lic. théol. (patristique). — Honneurs académiques : M. le Doyen M. Goguel a été nommé Docteur *honoris causa* de l'Université d'Uppsal. — Baccalauréats : 3 (octobre à décembre 1947).

Belgique

Eglise chrétienne missionnaire.

Nomination paroissiale : M. le pasteur Jean Zimmermann (Wasmes), à Bois-de-Boussu.

Nomination ecclésiastique : M. le pasteur Jacques Harts est chargé du secrétariat de la Société biblique belge, à Bruxelles.

BIBLIOGRAPHIE

Alexandre Vinet. *Lettres I, 1813-1828.* Lausanne : Payot 1947.

« La pensée complète de Vinet ne se trouvera que dans sa correspondance. Il écrivait pour le public, par conscience, en se posant devant un point de vue unique et exclusif. Sa correspondance intime doit nous le rendre tel qu'il était. » (P. VI.)

Ce propos attribué à Sainte-Beuve peut, à première vue, servir de justification au présent ouvrage. M. Pierre Bovet a voulu nous rendre Vinet « tel qu'il était ». Il ne s'est pas laissé gagner par les scrupules d'un Samuel Chappuis, qui, pour une publication antérieure, proposait de biffer dans une lettre de Vinet ces quatre mots : « En fumant une pipe » ! Chappuis estimait en effet que

la pipe est un symbole un peu malencontreux aujourd'hui pour les amis de M. Vinet, qui le connaissent comme écrivain, critique, moraliste chrétien, prédicateur (p. IX).

M. Pierre Bovet a réparti en six chapitres les 150 lettres de Vinet réunies dans ce premier volume, qui représentent quinze années de sa vie : étudiant à Lausanne, seul à Bâle, le jeune ménage, chef de famille, six mois sans foyer, famille élargie.

C'est pendant ces années-là que Vinet publie sa *Lettre aux jeunes ministres vaudois,* sa brochure *Du respect des opinions,* son *Mémoire sur la liberté des cultes* et qu'il met en chantier sa *Chrestomathie française.*

Les trois premiers écrits soulèvent le problème des relations entre l'Eglise et l'Etat. Il aborde aussi cette question dans sa correspondance. Ainsi dans une lettre qu'il adresse à Louis Leresche :

Les relations qu'on a établies entre l'Etat et la religion, entre la société politique et le Royaume des cieux, me paraissent, je l'avoue, adultères et funestes. Où en est la légitimité dans l'Evangile ? Jésus-Christ a dit : mon royaume n'est pas de ce monde ; les Apôtres n'ont rien dit, rien voulu prévoir sur les rapports de l'Etat avec l'Eglise. Où en est le fondement dans la nature des choses ? Rien d'aussi spirituel, rien d'aussi individuel que la religion ; elle ne peut point s'appliquer aux masses, sans froisser violemment une foule d'individus. Où en est l'utilité pour l'Eglise ? Je n'en vois résulter que du mal pour elle. Le Gouvernement, dit-on, protège ; sa protection est un joug ; et ce joug ne tarde jamais à se faire sentir; l'Etat gêne la conscience en protégeant comme en opprimant (p. 176).

C'est bien Vinet qu'on retrouve là, Vinet « tel qu'il était » ! Et cependant, en dépit de la citation liminaire de Sainte-Beuve, la pensée complète de Vinet ne réside pas là. Juste avant ce développement, il prévient encore Leresche :

> Pardonne-moi, mon bon ami, ces expressions tranchantes ; elles n'excluent chez moi ni le doute ni la réserve ; et je ne les emploie ici que pour éviter des périphrases... (p. 176).

Ce regret de ne pouvoir tout dire dans une simple lettre se retrouve ailleurs, notamment lorsqu'il écrit au professeur Monnard :

> Et savez-vous ce que je rêve depuis quelque temps ? *Liberté de conscience.* (...) J'aimerais à vous en parler à mon aise ; mais qu'est-ce qu'un morceau de papier pour un sujet si vaste ? (P. 181.)

La correspondance se prête mal à des exposés trop longs. La pensée de Vinet a besoin de plus d'espace pour paraître dans sa plénitude. Dans les *Lettres,* elle est comprimée, comme un papillon encore enfermé dans sa chrysalide. D'ailleurs, pourquoi s'attendre à trouver plus ou mieux dans des lettres, écrites souvent en grande hâte, que dans des publications composées à loisir ? Ce serait un peu comme si on voulait nous faire préférer aux 95 thèses de Luther ses propos de table ! Certes, grâce à cette correspondance, Vinet gagne en intimité, il nous devient plus familier. Mais si nous nous flattons de mieux connaître l'homme, le penseur nous échappe encore, sa pensée ne se laissant pas fragmenter en 150 morceaux.

La correspondance de Vinet est, comme toute correspondance, un échange de nouvelles : il s'informe de ce qui se passe ailleurs et il raconte ses derniers faits et gestes. Cependant, lorsque les nouvelles sont trop insignifiantes, Vinet se rejette sur les idées : un peu de politique, davantage de littérature, beaucoup de religion. Les *Lettres* n'ont pas d'unité, écrites comme elles sont au gré des circonstances. Néanmoins, nous croyons discerner comme l'un des motifs dominants *la lutte contre l'absence.* Ce thème, choisi un peu arbitrairement, permet toutefois de considérer Vinet sous trois aspects : l'ami, l'homme de lettres (ainsi se nomme-t-il une fois), le théologien.

1) Vinet, absent du canton de Vaud, risque d'y perdre ses amis. Pour les conserver, tant il éprouve le besoin de leur affection, il engage cette correspondance si abondante. Ainsi reste-t-il pour eux absent de corps mais présent d'esprit. Quelle joie en découvrant que l'absence ne peut détruire la vraie amitié !

> Personne ne m'est si près de toi, déclare-t-il à Leresche, et l'absence n'a rien ôté à l'intimité de nos rapports (p. 316).

Au contraire, la correspondance permet de découvrir des qualités cachées même dans les plus proches. A sa femme, qu'il n'a pourtant point méconnue, il avoue

> tes lettres ont été pour moi une nouvelle révélation de ton caractère (p. 288).

La distance qui se mesure en journées de diligence finit par ne plus inquiéter Vinet, car dans l'amitié les liens s'étirent mais ne se rompent pas.

Et même la distance peut devenir un avantage : elle permet à Vinet de juger d'un autre point de vue que ses amis, de les conseiller, un peu du dehors.

2) Vinet est absent du ministère, en vue duquel il s'était pourtant préparé. Malgré sa consécration reçue à Lausanne et ses prédications données à l'Eglise française de Bâle, il n'est pas pasteur en charge. Il se justifie à l'occasion. Pour cela, il se garde de confondre la Parole de Dieu et les paroles humaines. Ses leçons de français et ses cours de littérature ne sont que paroles humaines. Et cependant les belles-lettres, même si elles ne sont que peu de chose en comparaison du Verbe, ont encore leur intérêt et leur utilité.

> J'ai vu de si près les limites d'un autre monde pendant ma longue maladie que je devrais peu, ce semble, me soucier des beaux-arts qui font le charme de celui-ci. Mais je ne pourrais secouer cet amour (...) Pourquoi ne cultiverai-je pas ce domaine intellectuel que Dieu a étendu entre le ciel et la terre ? (...) Les lettres ne me sont respectables que comme instrument de sociabilité, élément de civilisation, enfin comme moyen d'entretenir dans le cœur des sentiments d'humanité et d'amour... (pp. 166-167).

A côté du saint ministère, Vinet a parfois l'impression de remplir un office mineur, mais cela convient précisément à son extrême humilité. Tout en bas dans l'échelle des valeurs, il contrôle au moins les assises de la civilisation. Il s'inquiète par exemple des constructions hasardeuses des penseurs idéalistes allemands :

> Quand on veut redescendre du haut de leur échafaudage doctrinaire à la première base sur laquelle il s'élève, on ne trouve fort souvent (...) qu'une idée, une imagination (p. 336).

Reprochera-t-on à Vinet son absence du ministère pastoral ? Sa présence ailleurs lui fait soupçonner les dangers d'une civilisation posée sur de mauvais fondements. Son rôle n'est pas négligeable.

3) Quand Dieu devient absent, il faut à tout prix le retrouver. Vinet va faire œuvre de théologien, parce qu'il ressent cruellement cette absence.



> Mon âme, imbue dès l'enfance d'une religion, d'une religion douce et tendre, a perdu, au milieu des discussions dont j'ai été témoin trop peu calme, une partie de ce sentiment qui me rendait si heureux ; mon esprit a été douloureusement frappé de ces querelles, et tandis qu'auparavant je me faisais des idées religieuses un tranquille paradis où j'aimais à me retirer, j'y vois un champ de guerre, où l'on me dispute mes sentiments, où l'on veut régler ma piété, et me prescrire impérieusement des émotions que mon cœur éprouvait sans effort. Il me semblait autrefois que Dieu était à moi ; je voyais en lui un ami particulier, intime ; aujourd'hui toute la théologie polémique vient se placer entre lui et moi (p. 160).

Vinet tente de forcer l'obstacle pour retrouver ce Dieu qu'on lui a dérobé et sans qui la vie perd toute signification. Il ne se résigne pas à cette absence de Dieu.

En attendant la publication d'un second volume de *Lettres*, remercions le professeur Bovet pour ce premier ouvrage, qu'il a marqué de son érudition.

Jean Burnier.